زدني علماً

غبريال مارسيل

مِنَ الرّأي إلى الأيمَان

ترجمة

قزحيّا خوري

منشورات عويدات
بيروت - باريس

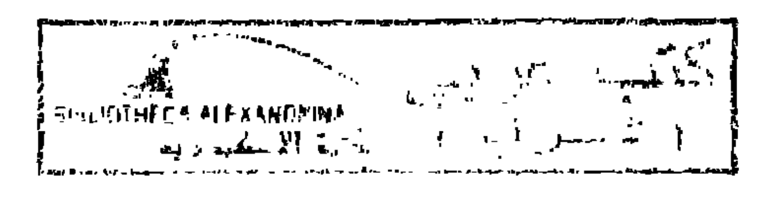
مِنَ الرّأْيِ إلى الإيمَان

غبرييال مارسيل

مِنَ الرّأي إلى الأيمان

ترجمة

قزحيّا خوري



منشورات عويدات
بيروت - باريس

الطبعة الأولى ١٩٨٨

من الرأي إلى الإيمان

إنَّ مَنْ تَعَرَّفَ على بعض كتاباتي يعلم أن العمل الفلسفي كما أتصوّر يكمن قبل كل شيء في التعمق ببعض المواقف الروحية المقصود أولاً تعيينها بأكثر دقة ممكنة، والتي حولها يتم التأمل بحيث تُجدَّد بالنسبة لنظرتنا الداخلية. وفق طريقة العمل هذه أرغب في تناول الموضوع الذي يطرحه تواجد المؤمنين والملحدين في مجتمعنا.

أن يكون هذا الموضوع قد بقي حتّى الآن وهو بلا ريب معدٌّ للبقاء في طليعة اهتماماتي، فهذا أمرٌ يسهل فهمُه. أتيتُ متأخراً إلى الإيمان الكاثوليكي؛ أبقى من خلال أقرب انفعالاتي مرتبطاً نوعاً ما بالملحدين؛ بإمكاني أن أفهم أكثر من غيري صعوباتهم. من هنا الموقف الخاطىء نوعاً ما الخاص جداً بي،

الذي، وإن كان في أساس العديد من الصعوبات، هو مثير للتأمل.

أبدأ بملاحظةٍ يعود الفضل فيها ربّما لصديقي الأب المحترم فسّار (Fessar) ـ لا أعلم شيئاً عنه ـ، الذي وَسَّعَها بشكلٍ رائع في كل الحالات في أحد مؤلفاته الحديثة[١]. لن نستطيع فهم شيءٍ من العلاقة بين المؤمنين وبين الملحدين، ويُخشى أن نعطيها التفسير الأخطر مرائيّة إن لم نعكف أولاً على دراسة شيءٍ ما يبدو عجيباً أكثر، هو اتحاد الإيمان والكفر في باطنِ نفسٍ واحدةٍ. إذا كان هناك من واجبٍ بالنسبة لمؤمنٍ، فهو أن يعي كلَّ ما فيه من لا ـ إيمان.

في الواقع، ظهرت هذه الملاحظة أمام وعيي بشكلٍ مقلقٍ خلال هذه الأشهر الأخيرة، في وقتٍ أصبح ضغط الأحداث الخارجية لا يُحْتَمَلُ تقريباً، كنت أشعرُ بقدومِ كارثةٍ يَغْرَقُ فيها كلُّ ما نحب، كنت أقول لنفسي: ليس هناك ما يمنع حدوث ما هو بنظرنا الأسوأ. وعندئذٍ بدأت بسؤال نفسي: ماذا أصبح إيماني؟ كنت لم أعد أشعر به، وكان يبدو لي يفقدُ الحياة إلى حد

(١) هل الحوار الكاثوليكي ـ الشيوعي ممكنٌ؟ منشورات غراسّيه (Grasset).

التحول إلى نوع من «الرأي». كنت أعلم انتباهه إلى عتادي العقلي، ليس أكثر. كنت أتناقش مع نفسي: لا أقدر مع ذلك على ترك نفسي أُعْمَى، كنت أقول لنفسي؛ هناك تفاؤل سهلٌ لا أستطيع منع نفسي عنه؛ مقاصد الله ليس بالإمكان معرفتها، لا شيء يضمن لي أنّ ما أُحِبُّ لن يقضي عليه. أجريت في هذه الفترة محادثات مع كاثوليكيٍّ من أصدقائي هو في الوقت نفسه صاحبُ عقلٍ نيِّر جداً لم يكن يفلت منه أيٌّ من أخطار الساعة الحاضرة. بدأ هدوؤه يثيرني، مِلْتُ إلى اعتبار رباطة جأشه لا مبالاةً، ثمّ فجأة فكّرت: إنه هنا الإيمان الحقيقي، لأنه هنا السلام. ليس السلام والإيمان قابلين للانفصال. يوجد هنا ارتباطٌ سأعود إليه؛ يبدو لي مركزياً. وأدركت في الوقت نفسه أنني إذا استطعت التعرّف فيه على الإيمان، فإن ذلك بقدر ما كان الإيمان يسكن فيّ أنا نفسي؛ لقد أفادتني هذه الفكرة. إلّا أن ذكرى هذه الأزمة الداخلية لم تفارقني ـ وخاصة وعي الفاصل المتعذّر عبوره بين الرأي وبين الإيمان.

أَلْفُتُ، بالفعل، انتباهَ القارىء إلى واقع يتطلّب هو وحده توسيعاتٍ طويلة: يبدو لي جيداً أن تطوراً معيّناً للفكر الحديث نزع إلى الخلط بين الاعتقاد وبين الرأي. يميل اعتقادي بالفعل للظهور لمن لا يشارك فيه كرأي، وبظاهرة بصرية عقلية معروفة

تماماً، أنزع إلى اعتباره أنا نفسي من منظور الآخر، وبالتالي إلى اعتباره بدوري رأياً. من هنا تتسرّب إلى داخلي أنا نفسي ازدواجيةٌ فريدةٌ ومقلقةٌ؛ فمن حيث أعيش اعتقادي، بالفعل، ليس بأي شكل من الأشكال رأياً، ومن حيث أَتَصَوَّرُهُ، أضع نفسي في منظور مَنْ يتصوّره، إنما لا يعيشه؛ يصبح خارجياً لي - ثمّ لا أعودُ، في هذا النطاق، أفهم نفسي.

مِن المهمّ، في الواقع، لنرى بوضوح في كلّ هذا، التعلّق مباشرة بفهم ما هو - وخاصة ما ليس - رأيٌ.

إن قسماً كبيراً من التأملات التي ستلي سيلحق بطبيعة الحال مباشرة بالتحاليل الأفلاطونية التي تبقى لا تُتَتَخطّى؛ أقول هذا حتى لا يكون عليّ العودة إليه. لكن الاتجاه سيكون مختلفاً بعض الشيء؛ إذ أن اهتمامي سينصبُّ خاصةً على تعيين الرأي، لا بالنسبة للعلم، بل بالنسبة للاعتقاد وللإيمان، فهنا بالفعل تُخشى الالتباسات أكثر من أي موضع آخر.

فلندع جانباً الآراء التي هي ظنونٌ تتناول واقعاً غير أكيد، فهي لن تعلّمنا شيئاً؛ أُشير فوراً على كلٍ إلى أن الجملة الأولى التي ننطلق منها تنطبق تماماً على هذه «الظنون». هذه الجملة، ها هي.

بصورةٍ عامةٍ، ليس هناك اعتقادٌ إلاّ بما لا نعرفه، لكنّ هذه اللا-معرفة لا تُميِّزُ نفسها، لا تعترف بنفسها لنفسها. الأفضل هنا أَخْذُ مثالِ الرأي الذي يتناول شخصاً. ستلاحظون فوراً أنه ليس علينا، بالنسبة للكائنات التي لدينا عنها معرفة وثيقة، التحدث بحصر المعنى عن رأي، هذا ينطبق على أعمال الفنانين، الخ. إذا سئلت عن رأيي بموزار (Mozart) وبواغنر (Wagner)، لن أعرف بماذا أجيب؛ هذا كما لو أن تجربتي كانت كثيفة جداً، تسَاكُني الروحي مع موزار أو واغنر ضيقٌ جداً. أعتقد أننا سنتحقق، في كل الحالات، من أن الرأي لا يحدث إلاّ على مسافة معينة، إنه بصورة أساسية بعيد النظر. يبقى أن نعرف إذا لم يكن النظر هذا، من بعض النواحي، قِصَر بَصَرٍ. هذه الاستعارة هي، بالطبع، دائماً غشاشة. لكن على أي حال، بقدر ما تغتني تجربةٌ ما، بقدر ما تكتمل، تنزع إلى حذف عناصر الرأي التي كانت تخفيها في البدء والتي هي تكملة عدد.

لِنَرَ الآن ما هي بُنْيَةُ الرأي؛ إنها في الواقع متقلبةٌ جوهرياً، لأن الرأي يندسُّ في الحقيقة دائماً -من حيث ماهيته- بين حدّين، أحدهما هو الانطباع، والآخر هو التأكيد؛ لكن، حيث ليس بعد سوى انطباعاً، فهو ليس حقاً رأياً. قد يحدث لكل

منّا أن يقول في حالة معينة يُسأل فيها: «ليس لديّ عن هذا الشخص سوى انطباع، وليس رأياً». (صحيحٌ أنه من الجائز بالنسبة لحسٍّ غير نقدي الّا يستطيع القيام بهذا التمييز). أما بالنسبة لي، فالرأي بحصر المعنى ستعيّنه دائماً علامةٌ معينةٌ أبحث عبثاً عن تسمية لها بالفرنسية، إلاّ أنها توافق مقطع جملة مستتر على الأقل: «أنا أؤكد أن...» إنّما قد يحدث، يحدث عامةً أن يبقى هذا ضمنياً. يُتَرجَمُ الرأي بجمل تتناول الواقع وتبقى جذورها مطمورة؛ هذه الجذور، بالضبط، على التأمل تعريتها. عليه شرح هذه الـ«أنا أوكد أن...». فأفضل وسيلةٍ لإغاظةِ محاورٍ في نقاشٍ تكون بالضبط في القيام بهذا الشرح؛ كما عندما نقدّم هذه الملاحظة البسيطة: «إنك أنت من يقول هذا». ثمّ، بصورة عامة، عندما نقول عفوياً عن رأينا الخاص: «هذا رأيي، أعطيك إياه، إن كان يصلح»، فهو البرهان على أننا لا نُصر عليه كثيراً. هنا الكلامُ مُعَبِّرٌ بصورةٍ رائعة: أَصَرَّ، أكّد. هناك تضامنٌ بين طريقة الالتحام وبين طريقة الدفاع. تأكيدُ رأيٍ، يعني تأكيده أمام آخر، أمام ذاته؛ ومن جهة أخرى، الرأي غير المؤكد أو الذي ليس من شأنه أن يُؤَكّد ليس حقاً رأياً. إنني مقتنعٌ من جهتي أن لا رأياً من دون الرجوع إلى الغير. بين «أكّد» و«زعم» هناك انتقالٌ غير محسوس؛ لا آخذ

على كل «زعم» بمفهوم المحقِّر، مع أنّ الانزلاق هنا أيضاً هو أو يمكن أن يكون متّصلاً.

نَصِلُ هكذا إلى جملة أخرى ستكون، هي، تحديداً: رأيٌ هو بصورة عامة «بَدَا يَنْزِعُ للتحوّل إلى زَعَمَ»؛ هذا، أضيف للحال، «بوّاسطة عدم تبصّر»، بعبارة أخرى، هذه الـ بَدَا الأساسية لا تعرف نفسها كـ بَدَا ـ وهذا ما يسمح لها بالتجنّد كرأي. هنا تكثر الأمثلة. سأنتقي الآراء التي تتناول الجماعات التي ليس لكل منّا مع ذلك سوى أتعس عنصر تجربة عنها. «الإنكليز خبثاء، الروس مزيّفون». تميّزون حالاً وجود العلاقة الضمنية: أنا أؤكد لك أن الإنكليز خبثاء، الخ. لو أننا، عندما نأتي نحن أنفسنا على إعلان رأي من هذا النوع، نتكبّد عناء التساؤل عمّا هو فيه ما سأجرؤ على تسميته التغطية ـ الذهبية، أو أيضاً ما هو الرصيد الذي يقابله، لَدُهِشْنا. فلنسلّم بأنني قمت بإثباتين أو ثلاثة كلٌ واحدٍ منها لو أُخِذ منفرداً يكون مشبوهاً؛ حتى لا نقول إنني استخلصت منه إستدلالاً، فكل شيء قد حدث في الحقيقة على الصعيد الانفعالي، صعيد الانطباع؛ والـ «تَغَيّن» إنّما في هذه المرحلة قد حدثت، وفي هذه المرحلة أيضاً حوّلْتُ الانطباع إلى رأي. إنّ رأيي قد تكوّن وسيتعزّز وهو يُعْلَنُ، تماماً كما تقوى عَضَلَةٌ وهي تعمل. لكن ينبغي

السؤال عن نوع الحياه الذي سَيَحْيَاهُ في المستقبل. سَيَنْزِعُ إلى التغذّي بكل ما سيكون من شأنه تعـزيزه. لن نعـرِف أبداً بشكلٍ كافٍ إلى أي حد يمكن الحديث عن بيولوجيا عقلية، بصورة خاصة عن بيولوجيا للرأي. فهذا الأخير سينـزع إلى التصرف كجهازٍ مستقلٍ يستقبل ما من شأنِه تعزيزه، ويُهْمِلُ كلّ ما يهدِّدُ بإضعافه.

لكننا لسنا هنا أيضاً سوى على السطح تماماً؛ لأنني عملت بطريقة مجرّدة كلياً، كما لو أن الذات كانت منعزلة، كما لو أنه لم يكن لها سوى تجربتها. ليس الأمر كذلك، للأسف. فكـلُّ واحدٍ منّا «غاطِسٌ» ـ وليس بالإمكان فهم الرأي إلاّ بالنسبة لهذا الغطس نفسه. إذا عَمِلَ التأمل على «العلاقة»، سيراها تُغيِّرُ طبيعتها. بالواقع، وفي الغالبية الساحقة للحالات، لست أنا من أؤكد أن. . . إذا حُشِرْتُ وأنا أُعلِنُ رأياً، للجأت في معظم الحالات إلى الهرب، وإلى الاحتماء وراء (On)، ووراء «كل الناس». «كل الناس تعلم أن الإنكليز شعبٌ من الخبثاء». هنا أيضاً يجب التوقّف، لأن هذا مهمٌ جداً. يخشى ألاّ يكون الوهم في أساس الرأي تقريباً دائماً. أعتبر لي ما ليس لي، وإنّما تنشّقته من دون أن أدري. ثم إن الواقع مع ذلك معقّدٌ أكثر. بقدر ما يظهر الرأي كتقييمٍ، بقدر ما نجد في تداخلٍ معقّدٍ العاملَ

الذي حدّدتُ لتوي، وعاملاً من نوع آخر ينبغي الآن الانعكاف على إدراكه.

يستحيل، في هذه السنة الحرجة حيث نحن[1] وحيث العقول منقسمة بمثل هذه الصورة المحزنة، ألّا نكون، لا أقول فقط مهتمين، بل مُلاحقين بالسرِّ الهجين الذي تتضمَّنُهُ هذه الكلمة: الرأي. وجدت نفسي حديثاً عليّ التكلّم أمام حفل يتألف كلّياً من شيوعيين، أو على الأقل من أشخاص تجذبهم الشيوعية. استطعت ألّا ألْفُظَ أيّ كلمة تصدم وجهاً لوجه هذا الحفل. لكنّي كنت أشعر بنوعٍ من «التعاطف الأساسي» مع هؤلاء المستمعين، وفي الوقت نفسه، على صعيد الآراء، بالاستحالة المطلقة في الالتقاء معهم. إنه هنا بالتحديد يوجد نوع التركيب الذي لا يفكّك في الواقع، والذي علينا مع ذلك تحليله بأكثر دقةٍ ممكنة. أضع في الواقع أننا إذا سعينا إلى فهم ما يعتقد به عضوٌ في الجبهة الشعبية (مفترض أنه مخلصٌ بالطبع) سنجِدُ عنده قبل كل شيء الوعي الحاد لبعض حالات الظلم، مع التقييمات الأساسية التي يفترضها مسبقاً هذا الوعي. ليس هذا من صعيد الرأي، فهذه الحالات معروفة، صارخة، حتى

---

(١) ١٩٣٦.

لو لم يكن من يكشف عنها ضحيتها شخصياً، وخاصة ربّما في هذه الحال. كلُّ تأكيد من نوع: «ليس مقبولاً أن. . .» هو بنظري مفارقٌ لصعيد الرأي. من ناحية أخرى، ما أن يصدر حكمٌ حول «المسؤولين الحقيقيين» عن هذه الحالة للأمور، حتى تطبّق بديهياً كلُّ الملاحظات التي سبق وعرضتها، أي صفة لي حتى أؤكّد أن هذا الشخص أو حتى هذه الهيئة هي المسؤولة؟ هنا أكتفي بعملية العكس. إنه الانتقال من الـ «أؤكد أن. . .» إلى «كل الناس تعلم» ـ مريداً القول هنا «يوميتي تؤكد» ـ من غير أن يكون بإمكاني تبينّ جذور هذا التأكيد. نستطيع القول بصورة عامة، بالنسبة لإنسان الشارع، «يوميتي» هي شيءٌ ما لا يسلّم أبداً بأن يفارق أكثر من «وعيي» بالنسبة للمثـالي؛ في الواقع لا نبالغ أبداً في القول أن «وعيي»، من منظور معينّ، هو «يوميتي». ومـع ذلك يكـون هذا تبسيـطاً نوعـاً ما غـير شرعي ـ أولاً لأن يوميتي، أنا اخترتها. صحيحٌ أن هناك الكثير ليقال حول دلالة أو بعد هـذا الاختيار، لكن خـاصة يجب وبالرغم من كل شيء أن تتوافق «يوميتي» مع اقتضاءٍ أصمّ معينٍ يجد فيها أشباعه، ويضُرُّ «بعدياً» مزاعمهـا، وهذا الاقتضـاء الأصم، هو ما في طريقة تقييمي من أساسي وحتمي. هنا أيضاً فلنحذر من التبسيط بلا مسوّغ قانوني. لسنا إزاء اقتضاءٍ، بل إزاء حُزْمَةٍ، ربطةٍ من الاقتضاءات. وحده فحصُ ضميرٍ دقيقٍ

بإمكانه إنارتنا هنا؛ ينبغي علينا، بالفعل، الانطلاق من أنفسنا لنتبيّن القسط الذي قد يكون لاعتبار مصلحتنا الشخصية، أو أيضاً لهذا الانحياز العاطفي للبعض أو ضد البعض الآخر، في ما نسميه رأينا. هنا أيضاً سنجدُ أنفسنا في ما هو متقلّب. عند حدٍّ، لن يكون الرأي سوى تعبيراً عن رغبةٍ أو عن نفورٍ، أو عن مركّبٍ حيث تمتزج الرغبة والنفور دائماً، عند الحد الآخر، سيكون الرأي، بالعكس تماماً، نوعاً من المطالبة المثالية مطروحاً بنفسه من غير اعتبار للمصالح التجريبية للذات التي تعبّرُ عنه لكن ما هو خطيرٌ، هو دخول مَراثيةٍ معينةٍ غالباً في هذه الحالة تسمح لي بأن أترجم إلى تعابير مطالبةٍ مثاليةٍ ما ليس في الواقع سوى شهوة ـ لا تجرؤ على الظهور عارية. والحالة هذه يجب إدْرَاك أن مكان الرأي هو بالضبط هذه البين بين، هذا الغبش الملائم للسراب وللأشباح. فحيث بالفعل تكشف الشهوة عن نفسها دون قناع، كيف الحديث عن رأي؟ لكن حيث تطرح قيمة بنفسها، نحن والحالة هذه في ما سأسميه.

يستتبع هذا أننا إذا سألنا أنفسنا عن قيمة رأي، رأي سياسي مثلاً، فإن سلسلة من التمييزات ستفرض نفسها مسبقاً.

سيمكننا أولاً التساؤل عن فحوى وبُعْد التجربة التي

تشدّه، من غير أن يكون ممكناً على كلّ إقامة أقل معادلة أو أقل تناسبية بين الواحدة والأخرى.

سينبغي علينا من جهة ثانية أن نعطي، على صعيد مختلف تماماً، الرأي أياً كان دلالةً وجودية معيّنة، طالما أن هذا الرأي يترجم، بمطابقة أمْ لا، مجموعة من الحاجات لا يمكننا تجاهلها.

أخيراً سيستلزم عنصر المطالبة المثالية وغير الشخصي الذي قد يخفيه الرأي أن يُنظَرَ إليه على حدة. لكن ما يجب إدراكه جيداً هو أن التواجد في قلبه لعوامل متميّزة إلى هذا الحدّ، لا تُخَفَّض إلى هذا الحد، يرغمنا على كشف وهميته الأساسية. ما سيكون، بالفعل، دائماً عرضة للتشكيك، هو شكل الارتباط الذي يطرحه ـ أو يفترضه ـ الوعي بين هذه العوامل المختلفة.

ينبغي الآن أن تُفْحَصَ بعنـايـة، عـلى ضـوء هـذه المشاهدات، «الآراء الدينية» للمفكر الحرّ. لن نتكبّد أبداً العناء في العثور مجدداً هنا على العناصر غير القياسية التي عكفت على إحصائها قبل قليل. الأبسط هو النظر في حال الملحد الذي عنده الصراحة بإعلان الحاده. إن سمة الرأي المميّزة له كرأي ليست بديهية في أي موضع آخر أكثر منها هنا: «أنا أؤكد أن» الله غير موجودٍ. والإلحادُ، من جهة أخرى، يُؤَكِّدُ جوهرياً أمام آخر، أمام الذات من حيث هي آخر، ليس ولا يمكنه أن يعاش

كإيمان. إنه بصفة أساسية ردٌّ ـ أو، الشيء نفسه، إنكارٌ. أن تكون الآن هذه الـ «أ» (je) تُغَلِّفُ (On)، أن تكون ترجع حتماً إلى «رأي عام» تنقله المحادثة، الصحافة، الكتاب، فهذا واضحٌ لدرجة أعتقد معها بعدم جدوى الإصرار عليه. من المثير للاهتمام أكثر تَبَيُّنُ ما قدّمته من خاص هنا التجربة، التأكيد الوجودي والمطالبة المثالية. هذا التميُّز هو على كلٍّ أكثر حساسية بكثير؛ ولا بدّ هنا من فروقات فردية طفيفة لا يمكنني الدخول فيها.

أولاً الجديد التجريبي، تقتضي الـ «أؤكّد أن» الخاصة بالملحد «تجربتي تظهر لي أنّ». لا بدّ من ملاحظة مهمة هنا. يبدو لي أن الملحد يجمع بين صعيدَين تقريرين: أحدهما سلبي، والآخر إيجابي (أو أنه يظنّ ذلك ـ عن خطأ على الأرجح).

من جهةٍ، يُعلن عن عدم قيامه بأي اختبار لله. «لو كان الله موجوداً، لكنت تبينته». هذا تقريباً ما صرّحت به أمامي شخصية كبيرة في التعليم الرسمي.

لكن هاكم التكملة: «بالمقابل استطعت اختبار بعض الوقائع التي لم تكن لتحدث لو أن الله موجودٌ». لا يمكن الشك

لحظة بأن عقبة وجود الشر بكل أشكاله هي في أساس الإلحاد. لكن يجب تحليل هذا الحكم التضادي. يوجد هنا، بالفعل، لو نظرنا عن كثب، مناقضة. عندما أقول، وأنا أتحدث عن شخص معيّن: لو أنّه كان هناك، لما حدث هذا الأمر، ـ أنطلق من معرفة دقيقة أو مزعومة، كذلك للشخص المعني؛ كان حَالَ، مثلاً، دون لعب الولد بالكبريت، معنى هذا: إنه حصيفٌ، معتنٍ، خيِّرٌ: إذن كان عارض أن يلعب الولد بالكبريت. إلا أن هذا يفترض ليس فقط وجود الشخص بل أيضاً أننا نعرف طريقة وجوده، وعمله. هنا نرى حالاً أن الأمر مختلفٌ. يستند الملحد إلى فكرة معينة عن الله (لا إلى تجربة، طبعاً). لو كان الله موجوداً لكانت له هذه الخصائص وتلك؛ ولأن له هذه الخصائص، لم يكن ليسمح بـ. . . الخ. يقوم الحكم التضادي على حكمٍ تضميني. وربما حتى ليست كلمة تضمين بالقوة الكافية. ما نريد قوله، في الواقع، إن التفكير في الله، هو عدم التفكير بشيء أبداً؛ فهو الاكتفاء بقول كلمة الله ـ إن لم يكن في الوقت نفسه تأكيد وجود كائن في غاية الخير وغاية القوّة. هذا مشروعٌ. لكن المقطع الثاني هو غير المشروع. فلنعد إلى المثل الذي أخذته من صعيد المنتهي أو المخلوق. لو كانت حنّة هناك، لما كانت تركت الولد يلعب بالكبريت. أرتكز لتأكيد هذا، إمّا إلى حالاتٍ مماثلة حيث بانت بالفعل حنّة حصيفةً،

وأما، إذا لم تكن هذه الحالات قد حدثت، إلى وعي ما أفعله لو كنتُ محلّها. هل يُطبَّقُ هذا حيث نزعم التفكير حول سلوك الله؟ بديهيٌ أن لا. إذا انطلقت من اعتبار ما كان بالفعل سلوك الله في هذه أو تلك المناسبة المعيّنة، أضع نفسي هكذا في استحالة الوصول إلى نتيجة ملحدة. هل الوضعية الثانية مقبولة أكثر هنا؟ هل بإمكاني أن أضع نفسي محلّ الله بحيث أصرِّح بأنني في هذه الحالة أو تلك كنت تصرّفت على هذا النحو، كنت سمحت أولاً بهذا الحَدَث، الخ؟ يجري هنا شيءٌ فريدٌ. فحيث يتناول الأمر شخصية مهمّة مدعوة للقيام بالمبادرة في ظرف صعب، ندرك راضين أننا لا نستطيع وضع أنفسنا «محلها»، إننا لا نعرف نحن أنفسنا ماذا سنفعل لو كنّا «محلّها». لكنّ رجل الدولة يبدو لنا كأنه في صراع مع وضع لم يخلقه هو، لكنّه يحاول السيطرة عليه. بالعكس؛ سنقبل بأن الله، المعقول كخالق، ليس تجاه تعقيدٍ لا متناهٍ معينّ؛ يُعْتَبَرُ منذ الحين ذا امتيازٍ ليس عليه سوى أن يريد، - بحيث إن الملحد لا يشعر بأي تردّدٍ أو بأي تشكيكٍ تجاه النطق بما نستطيع تسميته حكم الانعدام.

لكن هنا تظهرُ عاريةً مميزاتُ الرأي الفردية، خاصةً ما يتعلّق بخارجانيته بالنسبة لما يتناوله نفسه. بمقدار ما تكون قضية

تعنيني، بمقدار ما يصبح بإمكاني أقل القول إن لي رأياً بها. من هنا هذه الملاحظة السلبية تماماً، إنّما تجعلنا نتقدّم في بحثنا، ومفادها أن الالتزام والرأي يعطي تبادلياً أحدهما الآخر. يقود هذا إلى النتيجة الماورائية التي مفادها أن لا رأي لي حول الكون إلاّ بقدر ما أتَفَلَّتُ في الواقع منه (بقدر ما أسحب ملقطي من اللعبة). إن تشاؤم تلميذ فولتير الحديث (Voltaire)، أناتول فرانس (Anatole France)، مثلاً، هو بالضبط هذا؛ إنه مرتبطٌ بلا-مشاركة؛ -وهذا ليس صحيحاً على كلٍ، سيكون علينا تمييزه عن كل التشاؤمات الأخرى، ومثلاً عن تشاؤم شوبنهاور (Schopenhauer) من حيث إنه «معيوش».

إلاّ أن الإلحاد بإمكانه الارتكاز أقلّ إلى تجربة أو إلى لا-تجربة ممّا إلى مطالبة، وبالاختصار إلى إرادة. فقد تنشأ بين هذه الإرادة وبين هذه التجربة أو اللا-تجربة صِلاتٌ متغيِّرة بعض الشيء.

«إن الله، كتب ج. ماريتان (J. Maritain) («معنى الإلحاد الماركسي، في «فكر» -تشرين الأول ١٩٣٥)، مرفوضٌ قطعياً من حيث المبدأ، وبموجب دوغماتية ماورائية مطلقة... وهذا باسم الجماعة الاجتماعية، الإنسان الجمعي أو المُشَيَّع... يبدو المثال الاجتماعي الشيوعي كخاتمة إلحادٍ أصلي مطروح مبدئياً»

(ص ٩٣٠) أظن أن هذا صحيح. إنّما ألا تجدرُ ملاحظة أن نوعاً من تماثل الوضع يتحقّق هنا ـ تناقضياً ـ بين الإنسان المُشَيَّع وبين الفوضوي كما تصوّره ستيرنر (Stirner)؟ ربّما، نقول هذا عبوراً، ندرك هنا أصل المناقضة التي بمقتضاها فوضوية وشيوعية تنزعان إلى أن تختلطا لدى عددٍ كبيرٍ من معاصرينا. هنا وهناك نجد هذا التأكيد نفسه بأن الإنسان لا يستطيع تحقيق ما سأسميه كل طبيعته إلاّ في عالمٍ أُفْرِغَ من الله؛ ولهذا السبب على كلٍّ تنزع فكرة أو الفكرة ـ الكاذبة عن إنسانية شيوعية إلى فرض نفسها اليوم على كثيرٍ من الأذهان. يبدو، فضلاً عن ذلك أن هبة التأمل ليست خاصتها الأساسية. الأكيد أنه يوجد، في أساس هذه الإنسانية، كما أعلنت ذلك، لا تجربةً، بل مطالبةً. ويظهر هنا واضحاً تماماً العنصر التناقضي الذي كنّا نسعى للكشف عنه قبل قليل. لكنه بقدر ما يكبر، بقدر ما يعي ذاته، ـ بقدر ما ننزع إلى الانتقال من دائرة الرأي إلى دائرة الاعتقاد.

لكن، قد نسأل ربّما، أليس هناك مجالٌ لنُدْخِل، بين الرأي وبين الاعتقاد، حلقة وسيطة هي الاقتناع؟.

هنا أيضاً ينبغي علينا اعتماد فحصٍ دقيق لبعض الوقائع التي يعمل الكلام المألوف ـ المطلق كثيراً ـ على طمسها. «لقد

جُلْتُ بقناعاتي ذات اليمين، وذات اليسار، قالت شخصية مسرحية هزلية، بقيت لا تتزعزع». هنا ما من شك بأن رأي وقناعة يتطابقان. لنأخذ، بالعكس، حالة إنسانٍ توصّل، عند نقطة معيّنة، على أثر جهدٍ صبورٍ، ومسعىً عنيدٍ، إلى قناعةٍ: شورر كيستنر (Scheurer Kestner) أو زولا (Zola) اللذين توصّلا إلى الاقتناع ببراءة درايفوس (Dreyfus). يوافق الاقتناع هنا نهاية، غاية سدّاً مرفوعاً. لن يعلّمني بحثي شيئاً بعد. معنى القول: بالنسبة لي القضية مفهومة، لا جدوى في الإصرار. مبدئياً، يُرَدُّ الاقتناع إلى الماضي؛ إذا كان يتعلق بالمستقبل، فبمستقبلٍ مُقَدَّمٍ ومعتبرٍ بالتالي كما لو أنه بالفعل ماضٍ؛ يوجد هنا فرقٌ جوهري ودقيقٌ جداً في الوقت نفسه بين الاقتناع واليقين النبوي. أنستطيع تطبيق هذه الملاحظة على الاقتناع السياسي أو الديني؟ أظن ذلك. فمن يجاهر بقناعاتٍ جمهوريةٍ يُعْلِن بالخطوة نفسها تَوَصُّلَهُ إلى أمرٍ ما ذي طابع نهائي بالنسبة له. لكنّ الفريد والجدير بالملاحظة هو أن التأكيد الذي يتناول ثبات الوضعية الداخلية ينزع حتماً للتحوّل إلى حكم يطرح ثبات موضوعه. إذا كان عندي قناعات جمهورية، لن أكتفي بالقول: سأكون دائماً مقتنعاً بأن الجمهورية هي النظام السياسي الأكثر مطابقة للعقل، سأذهب إلى حد التأكيد: ستوافق الجمهورية دائماً أعقل الأذهان ـ يوجد هنا نقلةٌ في الواقع لا

عقلية ولا تُبَرَّر، إنّما إواليتها السيكولوجية تبرز للعيان.

أرغبُ هنا في التشديد أكثر ما يمكن على كلمة «نهائي» هذه التي استخدمتها لتوّي. فهي كلمة تحمل في داخلها الزعم بتوقيف الزمان. مهما أمكنكم القول، مهما يحدث، إقتناعي لا يتزعزع. يجدر هنا التأمل لحظة بالطابع المفرط لهذا «الزعم»، إذ أن هذا زعمٌ، ومن الدرجة الأولى. لا نكتفي بالقول، بالفعل: «اعتباراً من الآن أغمض عينيّ أو أسدُّ أذنيّ»؛ فهذا قرارٌ، لا زعمٌ. كلّا؛ ما نعلنه هو أن: «ما سيَحْدُثُ أو ما سيُقالُ لن يستطيع تغيير شيء في ما أعتقد». لكننا تجاه أحد أمرين:

إمّا أنني أقصد التأكيد بذلك بأنني سبق وتوقعت بالتفصيل ورفضت كل الاعتراضات التي قد يتولى محاوري أو الأحداث ذاتها توجيهها لي؛

وإما أنني أعلن بأن هذه الاعتراضات مهما كانت ـ معنى هذا أنني لم أتوقّعها، لم أدرسها بالتفصيل ـ لن تثلبني اقتناعي.

لننظر في الخيار الأول، يستلزم خُلفاً. كيف يمكنني أن أكون واثقاً من أنني توقعت كل الاعتراضات؟ فالحالات حيث يمكن إحصاء الاحتمالات نادرة لا نهائياً؛ لا نجدها أبداً إلاّ في المنطق الصافي أو في الرياضيات، وخاصة منذ الوقت الذي

أرجع فيه إلى الأحداث، التي هي من حيث التحديد لا يمكن توقعها، يبدو هذا الإحصاء غير معقول قطعاً.

يجب إذن الارتداد إلى الثاني. مهما كانت الاعتراضات ـ لم أعد أزعم توقعها كلها بالتفصيل ـ أنا مصمِّمٌ على الاّ احسب لها أي حساب. نعودُ فَنَسْقُطُ من صعيد الزعم إلى صعيد القرار. مع أنَّ قدرتنا على البقاء فيه غير أكيدةٍ. أنا مصمِّمٌ على الاّ احسب لها أي حساب، كنت قلت، لكن أأستطيع هذا بالفعل؟ أليس هناك جزءٌ مني معرّضٌ لتلقّي تأثيراتٍ معيّنةٍ، للرضوخ تحت ضغطٍ معينٍ، جزءٌ مني نسبياً متمرّدٌ على قدرة المراقبة أو السيطرة التي تدعي إرادتي ممارستها عليّ كليّ؟ في الوقت الذي أجاهر بأن اقتناعي لا يتزعزع، يجوز أن يكون الوفاق، الانسجام متحققاً بين أجزائي المختلفة، أيدوم هذا الوفاق؟ يستحيل عليّ تأكيد ذلك بإخلاص، لا أستطيع الإجابة بما سيكونه غداً إحساسي. إذن؟ إذا وعيت تماماً هذه الاحتمالات، هذه التهديدات، هذه الأخطار، لتوجب عليّ القول:

إمّا: اقتناعي لا يتزعزع ـ إلاّ بتغيّر أجزاء منّي لا أستطيع بالحقيقة الإجابة حولها، لأنها متصلة مباشرة بالحدث، معنى

ذلك أن اقتناعي «ليس» غير متزعزع، وأنّي لا أستطيع بصدق إعلانه هكذا؛

وإمّا: اقتناعي لا يتزعزع، أياً كانت التغييرات التي قد تحصل في الأجزاء غير الخاضعة تماماً لسيادتي الداخلية، أقرِّرُ نهائياً أن هذه التناقضات، فيما لو حصلت، لن يكون لها أي انعكاسات على اقتناعي نفسه. لكن شرعية أو صحّة هذا الموقف مشكوك فيهما كثيراً.. بالتأكيد لو كان الموضوع يتعلّق بأفعالي اللاحقة، لأمكنني القول: مهما يحدث، سأعمل كما لو... إلاّ أن قطاع الاقتناع هو وسيط بين قطاع الإحساس وقطاع العمل، واضحٌ جداً أن بينه وبين قطاع الإحساس ليس ولا يمكن أن يكون هناك حدودٌ واضحةٌ. يجب التنبّه إلى أنني، في الوقت الذي أؤكد فيه اقتناعي ـ لأني أفيد من الوفاق الحاصل وقتياً في داخلي ـ، لا أستطيع فعلياً تصور «الإحساس» المختلف، أو، قد يكون أفضل القول، الشاذ، الذي سيكون ربّما غدا إحساسي، لا أكوِّن عنه سوى فكرةٍ مجرّدةٍ أستطيع التغلّب عليها. هذا كلّ شيء.

تقودنا هذه التأملات إلى الاعتقاد بأن إلصاق العلامة «نهائي» أو لا «يتزعزع» ببيان اقتناع ما يستلزم دائماً زعماً يتميّز

في وسطه إمّا وهمٌ وإمّا قبولٌ بالكذبةِ الداخلية. هنا العكس هو الصحيح. كلّ ما يحقّ لي قوله، هو: بناءً على الكوكبة التي تشكلها وضعياتي الداخلية الحاضرة ومجموع الأحداث المعروفة منّي حالياً، أميل إلى الاعتقاد بأن... يجب الاحتراسُ على كلٍّ من تأكيدِ ثباتِ هذه الكوكبة التي قياساً عليها يرتسمُ اقتناعٌ يبدو لي، من أجل هذا السبب، قابلاً لإعادة النظر فيه من حيث جوهره.

لا أشكّ بأن هذه النسبية ستبدو للكثيرين باردة جداً، حصيفة جداً أو ورعة جداً، وبالتالي غير قادرة على إعطاء حياتنا هذه القوّة، هذا الدفع، هذه القيمة الدينامية والتي نعلّق عليها جميعها قيمة كبيرة. ماذا يصبح إذن الاعتقاد؟ نسأل. أتّصِل إليه بدوره عدوى هذه النسبية؟ لا أعتقد ذلك، ـ لكن علينا هنا بأكبر الاحتياطات.

لتوضيح ما يلي، أقول إن اتجاه الاعتقاد الوقتي هو نوعاً ما عكس اتجاه الاقتناع؛ كان هذا الأخير يتوافق مع توقّفٍ، مع حاجزٍ مرفوعٍ؛ يقتضي نوعاً من الحصن الداخلي. هنا العكس هو الصحيح. أجل، أظن أن المعارضة البرغسونية بين المفتوح والمغلق تجد هنا تطبيقاً جديداً ومهمّاً.

إنّما ينبغي أولاً الاحتراس من الوقوع في فخاخ اللغة. فكلمة «أعتقد» تُسْتَخْدَمُ غالباً في المفهوم الأكثر سطحيةً؛ أحياناً تعني فقط: أُخَمِّنُ، أو حتى: يبدو لي. لا أعتقد بأننا سنتوصّل إلى استخلاص الأساسي ما لم نَدَعْ جانباً عمداً الـ «أعتقد أن» (مع أن هناك حالات نادرة جداً يمكن الاحتفاظ بها). سأعكف أولاً فقط على ما هو مُسْتَلْزَمٌ في فعل الاعتقاد «في» أو «بـ» شيءٍ ما، «في» أو «بـ» أحدٍ ما.

أعتقد أن فكرة «الاعتماد» هي التي تستطيع إرشادنا. مَنَحَ، أو أفضل أيضاً، فتح اعتماداً لـ . . . : تلك هي برأيي العملية المقوِّمة على النحو الجوهري الأكثر للاعتقاد. ينبغي أيضاً الدخول إلى طبيعته. يجب ألاّ نُضَلَّلَ بفعل أن مَنْحَ اعتمادٍ ما، يعني أن نضع بتصرف الآخر مبلغاً معيّناً، كمية معيّنةً، على أمل أن تُرَدَّ لنا هذه الكميّة مع زيادةٍ معينةٍ، ربحٍ معيّنٍ. المطلوب نزعُ هذا الحمل المادي عن فتح الاعتماد. لست إطلاقاً منفصلاً عن «ما» أضعه بتصرّف هذا الـ «س» (الذي يجب فضلاً عن ذلك العودة إلى طبيعته). في الواقع، هذا الاعتماد الذي أمنح، هو نوعاً ما أنا نفسي. أهب ذاتي لـ «س». يوجد هنا فعلٌ عجيبٌ جوهرياً، فلنلاحظ ذلك حالاً.

بالتأكيد كان الاقتناع يتناول، هو الآخر، شيئاً ما خارجاً

عني؛ لكنه لم يكن يقتضي من جهتي أي التزام تجاه هذا الـ «س». كان اقتناعي يتناول «س»؛ كنت أعيّن وضعيتي بصدد «س»، لم أكن أربط نفسي تجاه «س». أقِرُّ بأنه تمييزٌ دقيقٌ جداً، ـ لكن بنظري مهمٌ جداً. أعتقد، هي الآن طريقة اتّباع، لكن من حيث لا يعني الإتباع أبداً، بأي شكلٍ من الأشكال، تلقياً، وإنما إعطاء النفس، الانضمام إلى. قد تكون صورة «الانضمام» منوِّرة بقدر فكرة الاعتماد، تعيِّن أفضل حتى نوع التجمّع الداخلي الذي يفترضه الاعتقاد. من المفيد الإشارة إلى أن هذا التجمّع هو فعليٌّ أكثر بقدر ما يكون الاعتقاد «قوياً» أكثر. تنطبق هنا التحاليل البرغسونية على الشكل الأصح. فالاعتقاد الأقوى والأكثر حياةً هو الاعتقاد الذي يُلزِمُ بأكمل ما يمكن كلَّ قوى كائننا، ـ هذا لا يعني أنه بإمكاننا قياسها بالضبط بالنتائج التي يحدثها على صعيد العمل. الموقف الإنساني هو لا نهائياً أكثر تعقيداً، وتتكشّف البرغماتية، هنا كما في مواضع أخرى، غير كافية.

والآن فلنركِّز انتباهنا على هذا الـ «س» الذي فتحنا اعتماداً له، الذي انضممنا إليه. ما هي خصائصه؟ أُجْمَلُ على التأكيد أنه دائماً واقعٌ إنْ شخصيٌّ وإنْ فو-شخصي؛ لكن فكرة الفو-شخصي تثير صعوباتٍ سيكون عليّ الاكتفاء هنا

بملاحظتها. ما هو من جانب الشخص يشارك دائماً «بالشيء».
إنما كيف يمكنني الوثوق بشيء ـ هو من حيث التحديد جامد، أي غير قادر على الإجابة؟ ليس هذا ممكناً إلاّ إذا شخَّصت هذا الشيء، إذا جعلت منه صَنَماً، طِلْسَماً، أي بتجسيد قوى هي في الواقع قوى الشخص نفسها. الاعتقاد بأحدٍ ما، الثقة به، يعني القول: «أنا واثقٌ من أنك لن تخيِّب توقعي، بل بالعكس ستجيب عليه، سترضيه» أستخدم عمداً هنا صيغة الشخص الثاني. لا يمكننا الوثوق إلاّ «بأنت»، إلاّ بواقع من شأنه أن يلعب دور الـ «أنت»، أن يُبْتَهَلَ إليه، أن يُصبح ملجأً. ويبدو لي أن هذا على جانب كبير من الأهمية. لكن بديهيٌّ أن هذه الضمانة ليست اقتناعاً بالمعنى الذي حددته قبل قليل، فهي تذهب أبعد ممّا هو معطى لي، ممّا عندي تجربة عنه، إنّها مدٌّ خارجي، قفزةٌ، رهانٌ قد يُخْسَرُ، مثل كلّ الرهانات. يصعب جداً تحديد الرهان ـ بالضبط لأني أنا نفسي الاعتمادُ الذي أفتحه للآخر. أعتقد تماماً هنا أنّ كلّ مقولاتنا العادية غير كافية. ينبغي، كما على أي حال في كل مكان تقريباً هناك فلسفة ملموسة، أن نضع أنفسنا مباشرة وجهاً لوجه مع الدراما التي يكتنفها الموضوع. فطالما نفكر بتعابير الموضوع، لن نرى شيئاً، لن نفهم شيئاً إمّا بتعابير الدراما أو السر، فقد يختلف الأمر قليلاً. التجربة السلبية، كما غالباً، تجربة خيبة الأمل أو

الانهزام هي الأكثر إيحاءً هنا. وضعت ثقتي في كائنٍ معيّن، خانها، لو لم يكن قد خُلِقَ بيني وبينه، أو بدقة أكثر ما اعتقدت أنه هو، رابطٌ داخليٌ خالصٌ، لما أمكن هذه الخيبة أن تؤثر فيَّ بالمعنى الحصري للكلمة؛ بيد أنّها بالفعل «أدركتني». قد يكون هذا بالنسبة لي انهياراً، اقتلاعاً حقيقياً. ماذا حدث إذن؟ تماثلت مع هذا الـ «س»، عملت على أَبْنَنَةِ ذاتي جزئياً لصالحه (لنتذكر دائماً فتح الاعتماد). بحيث إنّ إفلاسه هو، نوعاً ما، إفلاسي. يستحيل أن يكون لي تجاهه الموقف المنفصل للذي يرثي لكن بالنتيجة «هذا لا يعنيه». فخيبتي هي نوعاً ما هدمٌ جزئيٌ للذاتي.

لكن كيف كانت هذه الخيبة ممكنة؟ لأن ثقتي بهذا الـ «س» كان لها طابعاً شرطياً. كنت أعتمد عليه، مثلاً، لتحقيق عملٍ معيّن: هذا العمل، بالضبط، لم يحققه، كنت أنعته بتلك الصفة المعينة: يبدو أن الحدث يظهر لي بأنه لم يكن يملكها. باختصار كنت أكوِّن لنفسي فكرة عنه هي الآن مناقضة وملغاة. لكن أليس واضحاً تبعاً لكل ملاحظاتي السابقة، أن جروحية الاعتقاد هذه مرتبطة بما تبقى فيه من «رأي»؟ ويوجد هنا حالتان قصويان علينا وقف تفكيرنا عليهما.

مهما قد يبدو هذا غريباً للعقل البسيط، فمن الممكن وجود

حبٌّ من غير شروط من الخليقة للخليقة ـ نعمة لن تُسْتَرَدَّ، مهما يحدث ومهما كانت الإخفاقات التي تأتي التجربة لتصفح بها الفَرَضِيَّات، الآمال المجمّعة، يبقى هذا الحب ثابتاً، وهذا الاعتماد سلبياً. عندما يحاول الفيلسوف التفكير في المطلق، ربّما عليه أولاً أن يشيد تأمله على معطيات من هذا النوع؛ إنه لا يتنبّه لهذا أبداً عامة. بيد أن مثل هذه الأمثلة تخلّف شذوذاً يبدو كأنه معلّقٌ بواقعٍ غامض غالباً للأنفس ذاتها التي فيها يتفتّح..

وإليكم الآن الحالة القصوى الأخرى: إنها الإيمان نفسه، الثقة التي لا تُقْهَرُ المبنية على الكائن نفسه. هنا، وهنا فقط، نبلغُ ليس لا ـشرطية واقعٍ فَحَسْب، إنّما لا ـشرطيةً معقولةً، لا شرطيةَ «الأنت» (Toi) المـطلق، تلك التي تَبَانُ في الـ «لتكن مشيئتك أنت» في الـ «أبانا».

لن أتساءل هنا عن الرباط الغامض، الخفي الذي يربط الإيمان الصافي امتلائه الأونتولوجي بحب الخليقة غير المشروط هذا للخليقة الذي استندت إليه منذ برهة. أعتقد بعمق مع ذلك أن هذا الرباط موجودٌ؛ وأن هذا الحب غيرُ معقولٍ، غيرُ ممكنٍ إلّا عند كائنٍ قادرٍ على هذا الإيمان، لكنّه لم يستيقظ فيه بعد؛ ربّما كان شبيهاً بالاختلاج القَبْلادي.

لكن هناك نقطة أخرى أرغب في الختام اقتراح بعض الملاحظات حولها؛ ماذا يجب القول بخصوص التعابير المُعَلْمَنَةِ التي يثيرها «الإيمان» عند العديد من معاصرينا: إيمان في العدالة، إيمان في العلم، إيمان في التقدّم، الخ.؟.

نحن هنا في الفوـشخصي؛ فالمقصود، بالفعل، في كل الحالات، نظام لا يمكن إلاّ لأشخاص أن يضعوه، وهو، وإن كان من بعض النواحي فوقهم، مرتبطٌ مع ذلك بحسن نيتهم.

فلنفكّر بصورة خاصة بما يمكن أن يكونه «الإيمان في العلم». أعترف بوجوب تكبّد بعض العناء لاستشفافه.

إن هذه الكلمة: العلم، تبدو فوراً موسومةً بإبهامٍ رهيبٍ. أتعني مجموعة حقائق معيّنة؟ لكن إذا كان الأمر كذلك، فلا يوجد حقّاً أيّ معنى للتحدث عن إيمانٍ في العلم. وليس إلاّ من باب الإسراف اللغوي نستطيع استعمال كلمة إيمان في التحام الذهي بحقيقةٍ مبرهنٍ عليها. في الواقع، إن من يؤمن بالعلم يؤمن بالعمل الذي يمارسه من يملك العلم. نسلّمُ بأنّ أذهاناً مُشبعة كلياً بالحقيقة العلمية لا يمكنها الاّ تجعلها تشع داخل الوعي نفسه الذي تطبعه بها بدورها. يبدو جيّداً أننا، شرط الاّ نريد بالتالي نوعاً من ديكتاتورية العلماء، كما استطاع تصوّرها

رونان (Renan)، مثلاً، نعلّقُ أملنا على فكرة علم تثقيفي، أي ذي قدرة عجيبةٍ على تطهير من يُنيرهُم. لكني أخشى بقوةٍ ألاّ تستطيع هذه الفكرة أحداث أيِّ تبريرٍ تجريبيٍ أو عقليٍ جدّيٍ لصالحها. إذا كان باستطاعةِ عالِمٍ ممارسة عمل شخصيٍ ـ هذا حشوٌ على أي حال: ماذا يكون عملٌ غير شخصي؟ ـ فليس بالحقائق التي ينشد، بل بقدرة الترفّع التي تحركه، أو، بعبارة أخرى، لأنه يعيش هو نفسه حياةً نموذجيةً. إننا نجري النقلة الأكثر اعتباطاً عندما نتصوّر أن الحقائق المكتشفة من قبل باحثٍ جلودٍ وشجاع تحتفظ بشكلٍ من الأشكال في ذاتها بأثر هاتين الفضيلتين، وأن هاتين الأخيرتين تبقيان متجسّمتين فيها. «لا شيء إطلاقاً من هذا». إن حقيقةً ما، أياً كانت، إذا اعتُبِرَتْ بمعزلٍ عن ورع من يستخلصها، هي شيءٌ ما حياديٌ أخلاقياً، جامدٌ أخلاقياً. هذا صحيحٌ أكثر بمقدار ما تقدِّم هذه الحقيقة ميزةً أكثر إيجاباً، أي بمقدار ما تقدِّم نفسها لنا كمستقلةٍ بشكل جـذريٍ أكثر عن القيم التي يحق للذهن التعـرّف عليها أو طرحها.

لو تمسّكنا إذن ـ يكون هذا في غاية الأهمية ـ بتحليل ما يمكن أنْ يكون هذا «الإيمان في العلم» الذي يبشِر به عقلانيّو السوربون عندنا على أي حال، نميِّز فيه العناصر الأكثر تبايناً.

قد نستطيع، في العمق تماماً، أن نكتشف في حالة الأثر، البقاء غير مميّز، ما كان في أزمنة أخرى الإدراك الواضح نفسه لصفات الكائن ولمقتضاها المتبادل: لأن هناك صعيداً حيث تتصل المفارِقات، حيث الحق غير منفصل لا عن الخير ولا عن الجمال. لكن هذا الصعيد لا يتطابق في أيٍ من نقاطه مع صعيد العلم الإيجابي؛ إنه، ينبغي قول ذلك، شيءٌ مثل قارة خرافية للذهن ـ قارة خرافية مغمورة.

لكن إذا أردنا تحديد الإواليات السيكولوجية التي تجعل هذا «الإيمان في العلم» لا ممكناً فحسب، بل عاملاً، فيجب الرجوع إلى الرأي وإلى الرأي فقط. يُحَدَّدُ بصورة عامة، كما رأينا، كـ «بدا» ينزع للتحوّل إلى زعم بواسطة عدم تبصّر. أعتقد أن ما يحدث هنا هو، بالفعل، انزلاقٌ من هذا الصعيد. لا يمكن شرح «الإيمان في العلم» إلاّ بظاهرة وهم، وهم مفرط. وينبغي هنا إدخال تأملات أو ملاحظات مأخوذة من تاريخ الأفكار الملموس. لا أعتقد أنّه بالإمكان فعلياً فَصْلُ هذا الوهم لعلمٍ مُتَخيَّلٍ ـ لا مُتَصَوَّرٍ ـ كمحرِّرٍ، عن تصوّرٍ مقابلٍ للدين كمبدأ عبوديةٍ روحيةٍ ـ كظلامِيّةٍ. لا أظن نفسي مخطئاً عندما أؤكِّدُ أنه بقدر ما تضعف اللاإكليروسية ـ بقدر ما نكون محمولين أقلّ على اعتبار العلم كما لو أنه بنفسه قدرة تحرّرٍ مؤمنة بالإنسان.

أصِلُ هنا إلى نهاية المشاهدات التي رغبت في عرضها، لأن قصدي ليس تمديدها بفحصٍ للإيمان منظورٍ إليه في صفائه. أطلب أن نرى فيها جوهرياً، كما أشرت إلى ذلك في البدء، مدخلاً ضرورياً ربّما لفعل التفكير الذي يسمح لنا بأن نميّز في قلب اعتقاداتنا الخاصة ما هو حقاً ذَهَبُ الإيمانِ الذي لا يَفْسُدُ، وما، بعد أن كلّفنا كثيراً، يتوجب علينا اعتباره كومة لا تُسْتَخْدَم من الحثالاتِ، وزناً معطَّلاً يَضَعَهُ الرأي في ميزانِ العملياتِ الفكريةِ الحسّاسِ لا نهائياً.

١٩٣٧

المُفَارِقُ كما ورا-إشكالي[1]

مُبَاحٌ لي في كل وقت الانفصالُ ما يكفي عن حياتي للنظر إليها كسلسلة إصدارات يانصيب متوالية. وقد جرى بالفعل عددٌ من هذه الإصدارات. أقرّر أن هذه الأرقام وتلك آلت إليّ الآن، هذا ما يسمح لي بالقول كانت حظوظٌ جيّدة كذا، وحظوظٌ سيئة كذا. ينبغي أيضاً ظهور أرقامٍ أخرى؛ أجهل على كلٍّ حتى متى ستستمر هذه التومبولا. أيتاح لي إكمال المؤلّف الذي أعمل فيه؟ الذهاب إلي اليونان في العام القادم؟ حضور زواج إبني؟ كل هذا مشكوكٌ فيه: منذ اللحظة التي قبلت للاشتراك بهذا الإصدار ـ وقد بدأت هذه المشاركة يوم

---

(١) بحثٌ مقتضبٌ أقيم في مؤتمر الفلسفة الدولي بباريس، في آب ١٩٣٧.

حُبِلَ بي - أعْطِيتُ ورقة يرتسم عليها حكم الموت؛ أمّا مكان، تاريخ، وكيفية التنفيذ فبيضاء.

لو خرجت بعض الشيء من موقف الانفصال الأصلي، ونظرت عن كثب في الجوائز التي آلت لي على التوالي، فواضِحٌ أني لا يمكنني اعتبارها مجرّد عناصر قابلةٍ للتجاور تشكّل مجموعةً. هذه الحظوظ الجيّدة، هذه الحظوظ السيئة تتفاعل، تتلوّن، تتداخل. لا أستطيع حتى إعطاء هذه الجوائز التي سبق وجرى السحب عليها قيماً ثابتة، أعلم أن هذه الجوائز ستتغيّر تبعاً للجوائز الباقية التي سأحصل عليها. ألاحِظ فضلاً عن ذلك أنه حتى الطريقة التي بها تلقيت هذه الإصدارات قد تبدو لي هي الأخرى كجائزة معينة؛ ميلي للتمرّد أو استعدادي للرضوخ هما واحدٌ منها. لكني أشير في الوقت نفسه إلى أنه إذا كان ما أنا عليه قد بات شيئاً موزّعاً، شيئاً محصولاً عليه، فالتصور الذي كنت كوّنته عن حياتي كإصدار يانصيب ينزع إلى فقد معناه، لا يجوز، بلا شك، القول إني أتقبّل إلاّ بشرط طرح أني موجودٌ قبل أن أتقبل؛ إنّما أيمكنني أن أكون من غير أن أكون شيئاً ما أو أحداً ما؟ بيّنٌ في الوقت نفسه أنه لا يمكنني الأمل برسم خطٍ فاصلٍ قابلٍ للتحديد موضوعياً بين طبيعتي وبين النعم أو الاختبارات التي أعفيت منها، لا أعلم فضلاً عن

ذلك من قبل ماذا أو من قبل من.

وسط هذا العدد من الغيوم المتراكمة والهابطة نوعاً ما من مجهول المستقبل نحو أعماق ماضٍ يدعنا ندركه بصورة متناقضة تدريجياً كمعطى؛ تبقى هناك ثقة لا تتغيّر: سأموت: موتي وحده، من بين ما ينتظرني هو غير مشكوك فيه. وهذا كافٍ حتى يفرض نفسه عليّ كنجمٍ ثابت في تلألؤ الممكنات الكوني. موتي: ليس حدثاً بعد؛ أهو فكرةٌ؟ عليّ، إذا كان واحدةً، أن أقدر على حصاره، على أخذه كموضوع، لكنْ، هذا بإمكاني. لا أستطيع تجاوزه فكرياً وتصوّره تاماً إلا بشرط وضع نفسي مكان آخرٍ يخلفني ويكون بالنسبة له ما أسميه «موتي» «موتَهُ». إذا قتلته بأي حدث أتصوره، فذلك بواسطة هذه المطابقة المتحقّقة فكرياً؛ لكن ما أن أعي هذه الاستعاضة المثالية، حتى تنتهي؛ وموتي أيضاً، هذا الموت الذي لا أستطيع الإحاطة به يشرف عليّ، يسحقني. بمجرّد أنه أكيدٌ، فهو «فوـأنا» لا يختلف موقفي شيئاً عن موقفِ المعذَّب الذي أُغْلِقَ عليه في مكانٍ كانت جوانبه لا شعورياً تقترب من بعضها من دقيقة إلى أخرى. منذ الآن لم يعد هناك شيءٌ في وجودي الحالي وحتى الماضي لا يمكنه أن يكون جُففَ، دُمِّرَ بهذا الحضور لموتي أمام ذاتي أو بالأحرى «فوق» ذاتي. أكثر من ذلك، كيف، وقد أخذ بي الدوار، لن

أنساق مع إغراء وضع حدٍّ لهذا الانتظار، لهذا السكون البائس وغير المحدد، وإنقاذ نفسي هكذا من عذاب الوشيك.

مِن هنا تتكوّن بالنسبة لي ما ورا-الإشكالية الـ«لم يعد كائناً»، هي في الوقت نفسه تنظيمية لليأس، لا تلتغى إلا بالتحقق في الانتحار. بإمكان هذه الماورا-إشكالية أن تبدو لي على أنها الحكمة العليا، التعبير المعقول أقلّ مما هو معيوش لحقيقة عليا يشيح الإنسان العادي بجبْنٍ نظره عنها. خَنْقُ هذه الحقيقة، قد يكون بالفعل نفسه وشياً بكل الالتزامات التي تربطني برفاق الأسر، قد يكون سحب نفسي من جماعة روحية معينة، وحتى، إذا اقتضى الأمر، من كل جماعة أياً كانت. إن انتحاري، الذي أستطيع تصوره مسبقاً من خلال طريقة حياتي نفسها، هو هذا الانقطاع، هذا الوشي عينه. قد يحدث في الحقيقة أن أمتثل، حتى وأنا منوَّمٌ مغناطيسياً من الموت الوشيك، لبعض الالتزامات المعقودة قبل هذه اليقظة الكئيبة؛ لكن إذا لم يكن هذا مجرد ثمرة للعادة، سلوكٍ ممتدٍ ميكانيكياً، وربّما فضلاً عن ذلك حتى في هذه الحالة، فإن ما يتأكد إذن فيّ هو المقاومة للاستثمار باليأس التي يرى فيها وعيي إيجاباً معيناً. هذا الإيجاب الذي ما زال لا يصاغ، هو التأكيد بأنه يتبقى شيءٌ ما ليس عليه أن يحسب حساباً لموتي الوشيك وأنه حتى لا يعنيه.

تأكيدٌ، إذا أمكننا القول، نوويٌ، أستطيع التعلق به أو الاستناد إليه للنظر في موتي، الذي منذ الحين كفّ عن امتصاصي؛ ويجري كل شيء كما لو كنت توصلت بدوري إلى تثبيت نفسي.

بالتأكيد ليس علينا التفكير إلّا بالموقف الذي كانت تترجمهُ ما ورا-إشكالية الـ «لم يعد كائناً»، أستطيع التملّص بسلوكٍ جدلي فعالٍ دائماً يعمل وفق طريقة الإوالية. لا شيء من هذا القبيل ممكن هنا. فاليأس المطلق الذي يدعوني إليه نوعاً ما وضعي الماثت يبقى بالنسبة لي دائماً إغراءً ليس هناك سوى الحرية تستطيع الانتصار عليه -حرية تظهر بالحقيقة حتى في الانتحار، حتى في نفي الذات المطلق. أليست إمكانيّاتنا الأساسية في القضاء على ذاتنا مثل القياس المعكوس لقوة إيجابية لا تعود تدرك أنها هكذا منذ الوقت الذي تقطع فيه علاقاتها بالكائن وتعترض عليه أو تشكك فيه؟.

من حقّي إذن أن أُدرِك، ككائن مفكّر، أن هذه الهوة التي كانت تشدّني إليها، «حريتي هي التي حفرتها». بين وعي - أو تأكيد هذه الحرية - وكره موتي، ينشأ تناقضٌ فريدٌ. لا أستطيع مع ذلك البقاء هنا؛ لأن التأمل يظهر لي في الحال أنهما ليسا في الحقيقة حدّين يتعارضان. لا يستطيع موتي شيئاً ضدي إلّا

بالتواطؤ مع حرية تخون نفسها لتسند له هذا الواقع، أو هذا المظهر للواقع الذي لاحظت أولاً قدرة الإفتان المحجِّرة عنده. هذه الحرية، وهي وحدها، تستطيع أن تزاول كقوةٍ سَدٍّ من شأنها أن تخفي عَني غِنَى الكون العجيب. لكن كيف أرتفع إلى هذه الفكرة من غير أن تتكوّن بالفعل نفسه بالنسبة لي ما ورا-إشكالية إيجابية لم تكن ما ورا-إشكالية الـ«لم يعد كائناً»، أو الـ«لا-كائن» في النتيجة سوى تمثيلها المسبق المعكوس؟.

إذا كانت حريتي تُسْتَخْلَصُ هكذا لذاتها، فذلك بشرط التمييز بين استعمالاتها الممكنة من غير أن يُطرحَ موضوع إقامة فرْقٍ في الموضوعية أو في الصحة بينها. لا يوجد ولا يمكن أن يوجد علمٌ باسمه يمكن لرفض الكائن أن يكون موصىً به، معذوراً، أو محكوماً عليه، والسؤالُ نفسه بما أنه فارغٌ من المعنى يهدم نفسه كسؤال. إذا استطعنا الحديث عن مُوازِنٍ أونتولوجي للموت، ـ وهذا أيضاً كما سنرى، قول القليل، ـ لا يمكن أن يكون هذا الموازِن لا الحياة نفسها، الميالة جداً لمسالمة ما يقضي عليها، ولا حقيقةٌ موضوعيـةٌ تبقى بالنسبـة للوجودي دُوْنـاً، (adiapontor). لا يمكن أن يقوم هذا الموازن الأونتولوجي إلاّ في الاستخدام الإيجابي لحرية تصبح التحاماً، أي حبّاً. لكن بالفعل نفسـه تمّ ليس فقط مـوازنـة المـوت، بـل مفـارقتـه. مـا

ورا-الإشكالي، هو المفارق.

لكن هنا أيضاً تهدّد المشاكل بالتكدّس. هذا المفارق أليس في نهاية الأمر التوضيع ـ الذي لا يُبرّر ـ لفعل المفارقة، للـ (Sur Sum) الذي به أدرك نفسي كحرية وراء منطقة الـ «حَدَث» أو الـ «آيل إلى»؟ لكن هذا الاعتراض ألا يرتكز هو نفسه على التباس؟ إن الـ (Sur Sum) المقصود هنا لا يمكن أن يكون التوتر الخالص لإرادة ممحورة قياساً على ذاتها، أو أيضاً تعظيماً ينفي نفسه كتعظيم بالمقدار الدقيق الذي ينعم به بذاته. من ماهية الحرية، بالتأكيد، أن تستطيع الاكتفاء بذاتها، بالفعل، كيف لا نرى أن هذا النوع من النرجسية التقشفية ليس أيضاً سوى يأس، بقدر ما هو توقّفٌ، انقباضٌ، بقدر ما يستلزم الإنقاص المسبق لواقع ننظر إليه كما لو أنه لا يستحق سوى النسيان والتجاوز؟.

ميزةُ فعل المفارقةُ المأخوذ في اتساعه هي أن يكون موجّهاً، فَلْنَقُلْ، بلغةٍ ظاهرائيةٍ، إنه يتضمّن قصديةً. لكن إذا كان اقتضاءً، دعوةً، فليس زعماً، لأن كل زعم هو مركز-ذاتيٌّ؛ ولا يتحدد المفارق بالضبط بلا ريب إلاّ بنفي كل مركز-ذاتيةٍ. تعيينٌ سلبيٌّ خالص، هذا صحيحٌ، لكنّه في هذه السلبية ذاتها لا يُعْقَلُ إلاّ على أساس مشاركةٍ في واقع يتخطاني ويغلّفني، من

دون أن أستطيع مع ذلك وبأي شكل من الأشكال اعتبارها خارجية لما أنا.

لكن في الحقيقة: ما أنا؟ أكثر من ذلك؛ هذا السؤال، إذا كنت أنا الذي أطرحه، فأي صفة لي حتى أحلّه؟ لنفترض حتى - وهذا لا يمكن أن يكون سوى تجميع كلام - أنني أملك بالفعل مثل هذه الصفة، فكيف يكون بإمكاني شرعاً إدراكها لنفسي، - لأن التجربة إذا سئلت بصدقٍ تَظهر لي أني أجاوز نفسي بكل الاتجاهات وإني لا أعتقد إدراك ذاتي إلاّ بشرط جهلها؟ لكن لا تبقى لي هنا وسيلة اللجوء إلى الغير الاجتماعية الخالصة، لا الماورائية: كيف، لماذا أمنح آخر الامتياز الذي أُنكِرُهُ على نفسي؟ أستطيع أن أصبح آخر بالنسبة لي، أكثر الشهود والقضاة صفاءً، نفاذاً، قساوة قلب. ثم إن الصفة التي ستكون للآخر ليكشف لي من أنا، فهو أنا من يجب أن أمنحه إياها، منّي يحصل على امتياز الحكم عليّ.

ينبغي عليّ إذن الإقرار بأن السؤال «ما أنا؟» لا يمكنه وضعه ببساطة أمامي كما موضوعٍ؛ فهو يتعدّى على الشروط ذاتها التي تسمح بطرحه: مَنْ أنا حتى أسأل نفسي عمّا أنا؟ وها إني لا شعورياً أراه يتحوّل إلى نداء.

لكن نداء لمن؟ أيمكننا أن أثق، أَلَدَيّ حجة معقولة ما للاعتقاد بأن هذا النداء سيسمع، وبانه يوجد كائن ـ أحدٌ ما ـ يعرفني ويقيّمني؟ يجب على الفور رفض المسلّمة التي يستلزمها سؤالٌ من هذا النوع ـ وهنا بالضبط يؤكّد تماثل المفارق وما ورا ـ الإشكالي. أن أسْأَلَ نفسي عن وجود كائن يلتقط ندائي ومستعد للاستجابة له، يعني أن أضع نفسي على صعيد الفرضية، يعني أن أرجع إلى استنتاج، إلى تحقيقٍ ممكن مثالياً. لكن واضحٌ أنه لو «باعجوبة» كنت في حالة تنفيذ هذا التحقيق ـ كما في الحال حيث أسعى لمعرفة ما إذا كان نداءُ استغاثة أرسلته سفينة مشرفة على الغرق قد التقطته محطة فضائية معينة، ـ يَبِنّ، أقول، إن هذا الآخر، أن هذا اللاقط الممثّل تجريبياً سيبدو لي للحال على أنه ليس ولا يمكن أن يكون الملجأ المطلق الذي يَصْعَدُ نحوه ابتهالي. فمفارقة من ابتهل إليه تتأكد بالنسبة لكل تجربة ممكنة، أو حتى لكل حساب عقلي ليس أيضاً سوى تجربة متوقعة أو مخطّطة.

«ما أنا؟ أنت (Toi) وحدك في الحقيقة تعرفني وتحكم عليّ؛ أن اشك بك، لا يعني أن اتحرّر، معناه أن أتلاشى. لكن اعتبار حقيقتك إشكالية يعني الشك بك، أكثر من ذلك، إنكارك؛ لأن هذه الموضوعات ليست إلاّ بي ولي أنا الذي

أطرحها؛ وهنا أيضاً أنا نفسي الموضوع في الفعل دون عودة بها أمّحي وأستسلم».

لا أنكر الطابع الغريب الذي تحمله مثل هذه اللغة حين يستخدم في الميدان الفلسفي؛ أليس بالأحرى تمهيداً للدعاء، فاتحة للتصدّق؟ لكن المقصود أن تغرق بالضبط إذا كان يوجد في نهاية الأمر حدٌّ بين الماورائيات وبين التصوف. فالجمل التي لجأت إليها لا تصف أبداً تجربة؛ إنها تترجم موقفاً أساسياً على الفيلسوف الإقرار به، أياً كانت الطائفة التي ينتمي إليها بالفعل، أياً كان ميله الشخصي، أو بالعكس عدم قدرته على الانسكاب الداخلي. هذه معطيات جائزة يحظّر عليه جعل نفسه أسيرها. آن الأوان للماورائي، إذا أراد الخروج أخيراً نهائياً من الثلم العلومي، أن يفهم أن العبادة يمكنها وعليها أن تكون للتأمل «أرضاً ثابتة» باستطاعتها الاستناد إليها، حتى لو كان، كفردية تجريبية، لا يتاح له المشاركة فيها إلاّ بالقدر الزهيد الذي يتضمنه فقره الطبيعي.

والحالة هذه، فإن فلسفة مفارقة لن تدع نفسها أبداً تنفصل، «حتى وجوباً»، عن تأمل يمارَس حول كيفيات العبادة المسلسلة، والذي يصب لا بالتأكيد في نظريةٍ بل في تمييز للقداسة، مدركةٍ لا كشكل وجود، بل كمعطى ذي دلالة في

أصفى «قصــده». هنــا بــالفعــل، وهنــا فقط يُفْهَمُ مــا وراـالإشكالي، وفي الوقت نفسه يلتغي وَشْكُ الموت من هذه الحياة في امتلاء هو الكائن نفسه. أن لا تكون القداسة المتحققة في بعض الكائنات، في بعض الشهود الذين يتدرجون عبـر الأجيال، بالنسبة للناس الضعفـاء شذوذاً رافضــاً ومخيفاً، أن توقظ في القلوب مثل هذه الأصداء، أن تكون بالنسبة للضمائر المترددة حثّاً دائماً على محاكمة النفس وعلى الرجاء، ـ هذا بلا شك هو المعطى الثاني الذي يتيح لنا أن نميّز في القديس ـ كما، على صعيد آخر، في الخالق العبقري ـ الشفيع لدى «مَنْ» لن يُقرِّبه أبداً أيّ تقدّمٍ للتقنية، للمعرفة ولما يسمى الأخلاقية مِن الذي يبتهل إليه من أعماق غرفة تعذيبه.

١٩٣٧

الأمانة الخلاّقة

«هي الحياة الخاصة وهي وحدها التي تقدِّم المرآة حيث يأتي لينعكس اللامتناهي؛ هي العلاقات الشخصية وهي وحدها التي تسدِّدُ نحو شخصية واقعةٍ عبر آفاقنا اليومية».

بانفعالٍ حقيقيٍ كنت أعيد هذه الأيام بالذات قراءة هذه الجملة للروائي الإنكليزي الكبير أ.م. فورستر (E.M. Forster)، التي ما كنت أذكر أني وضعتها في صدر الجزء الثاني من «اليومية الماورائية»، والتي تترجم بدقة كبيرة إحدى قناعاتي الأساسية المحرِّكة لكل تطوّري الفلسفي.

عندما أحاول النظر في هذا الأخير بمجمله، فأنا مرغمٌ على تسجيل أن اهتمامَين كانا يسيطران عليه قد يبدوان للوهلة الأولى متناقضين، عُبِّرَ عن أحدهما أولاً بصورة مباشرة أكثر في

عملي الدرامي ممّا في رسائلي التأملية، وعن الآخر في السجلّ الماورائي، إنّما مع بقائه حاضراً على الأقل في خلفية كلّ مسرحياتي، أياً كانت تقريباً. هذا الأخير، هو ما سأسمّيه اقتضاء «الكائن»، ذاك، الكرةُ «للكائنات» المدركة في فرديتها وفي الوقت نفسه في الصلاة العجيبة التي تربطها. كان الموضوع الأساسي طبعاً إيجادَ مخرج يكون ممكناً به جعل الالتقاء يحصل بين هذين المسعيين اللذين كانا يبدوان في الأساس ذاتَي اتجاهَين متعارضَين، ألسنا محمولين على الاعتقاد بالفعل أنّه بقدر ما يتركّز الفكر على الكائن في وحدته، في مفارقته، بقدر ما يصل إلى تجريد تنوّع الكائنات، إلى اعتباره لا يُعتَدُّ به أو لا دلالةَ له؟ وبالعكس، بقدر ما ينصب اهتمامنا على هذا التنوّع ذاته، بقدر ما نميل، على ما يبدو إلى أن نرى في الكائن بذاته توهّماً، أو على الأقل فرضيةً مجردةً تماماً لا يتوافق أي شيء حقيقي معها. أعتقد أنني أستطيع القول من غير مبالغة إني بالفعل، إن لم يكن بوضوح، رفضت دائماً هذا القياس الأقرن، وإني بالعكس انطلقت من «فعل الإيمان» الذي يُبعِدُه «قبلياً»؛ يبدو لي أني أجزت «قبلياً»، حتى قبل أن أستطيع تبرير هذا التأكيد تماماً أمام نفسي، بأننا بقدر ما سنعرف تمييز الكائن الفردي من حيث هو كائن فردي، بقدر ما سنكون متجهين أو أشبه بالمُسَيَّرين نحو إدراكٍ للكائن من حيث هو كائن. أستخدِمُ هنا

عن قصدٍ تعابير غامضة، وحتّى، من منظوري، غير ملائمةٍ بعض الشيء، لتخصيص اليقين القهري، إنما الغامض، الذي يبدو لي أنه أرشدني في الدروب الضيّقة والمتعرجة حيث أوشكتُ غالباً جداً على الضياع.

كلّ الجزء الأول من «اليومية الماورائية» هو تأملٌ في فعل الإيمان المنظور إليه في صفائه، في الشروط التي تسمح له بالبقاء، فعلِ إيمان وهو يعقل ذاته؛ وهو في الوقت نفسه محاولة يائسة نوعاً ما للهروب من الإيمانية ومن الذاتانية بمختلف أشكالها. ليس بالإمكان، كنت أقول، مفارقة الإيمان فهو ليس التخمين الناقص لشيءٍ قد يكون معرفةً؛ لكنّه يتّحد مع الحقائق التي بها يتعلّق؛ نبتره، لا نقول سوى القليل جداً: ننفيه في ماهيته ذاتها عندما نزعم فصله عن حقائقه نفسها. حقائق مثالية، كنت أقول أيضاً؛ ويعينّ هذا النعت كفايةً اليوم بنظري ما كان من وقتي في وضعي. لكن، أضيف، النسبة إلى الله، وضع المفارقة الإلهيّة يسمحان وحدهما بأن نعقل الفرديّة؛ هذا يعني ليس فقط أن الفرد يحقق ذاته كفردٍ عندما يَضَعُ نفسه كخليقة، بل أيضاً أنه، بوساطة المؤمن، حتى أولئك الذين يبقون خاضعين لما سمّاه كلوديل (Claudel) روح الأرض يستطيعون تدريجياً الاضطلاع ربما بفرديةٍ. هنا ربما كنت أستشف حقيقة جوهرية؛

إنّما بديهيّ أنه لم يكن متوفراً لدي العتاد الذي يسمح لي بتبريرها وربّما بفهمها في امتلائها.

بكثير من التبسيط، إنما من غير تشويه الجوهري، على ما أعتقد، سأقول من جهة إن الإيمان أشرق لي منذ الوقت الذي عقلت مباشرة الأمانة؛ ومن جهة أخرى، إن الأمانة أشرقت بنظري انطلاقاً من الـ «أنت»، انطلاقاً من الحضور نفسه المشروح بواسطة الـ «أنت».

أعتذر عن هذه الفاتحة الشائكة؛ ليس قصدي أبداً أن أسرُدَ هنا، أمرٌ ربّما غير ممكن حتى جوازاً، تاريخ تأملي في هذه النقطة، إنما فقط لَفتُ الانتباه إلى المكانة المركزية حقاً التي تحتلها الأمانة في البنية العامة لفكري.

أعود، قبل الدخول في تحليل حرجٍ بعض الشيء للأمانة، إلى المؤلّف الدرامي الذي يستبق من نواحٍ عدّة كل تطوّري اللاحق، والذي كان لأدمون جالو (Edmond Jaloux) أولاً، ثم للأب فيسّار (Fessard) كل الحق في تعيين أهميته: أعني «محارب الأيقونات». لا فقط لم يُمثّل، إنما عندما ظهر عند ستوك (Stock) في مجموعة وقتية، لم يتنبه لهذا أي ناقدٍ، على ما أعتقد. كما سترون ذلك، «محارب الأيقونات» هو بالضبط مأساة الأمانة. إليكم فضلاً عن ذلك كيف، في «الملاحظات» التي

ظهرت في نفس الوقت مع المسرحية في «المجلة الأسبوعية» (٢٧ كانون الثاني ١٩٢٣)، حددت الموضوع الذي تدور حوله المسرحية:

«كيف يمكن لأمانة فاعلة وحتى نوعاً ما مكافحة نحو ميت محبوب أن تتفق مع قوانين الحياة نفسها؟ أو بعمق أكثر أيضاً: كيف يمكن لعلاقة ثابتة وحقّة أن تقام بين الأموات وبين الأحياء؟ أشرح: أياً كان الرأي الذي قد نستطيع تكوينه حول ما نسميه بتعبير مبهم وغامض الحياة الأخرة؛ من المؤكد أن الميت الذي عرفناه وأحببناه يبقى بالنسبة لنا «كائناً»؛ لا يتحوّل إلى مجرّد «فكرة» فينا، يبقى متعلقاً بحقيقتنا الشخصية، يستمرّ على الأقل في الحياة فينا، مع أنه من المستحيل بالنسبة لنا، مع حالة علم نفسنا وما ورائياتنا المتخلفة، أن نحدّد بوضوح ما يمكن أن يكونه هذا التكافل.

«أي موقف نستطيع ويجب علينا أن نأخذه تجاه هذا الكائن الذي هو في آن واحد حاضر ومختفٍ إلى الأبد؟ نحن محمولون حتماً على تمنّي إمكانية قيام اتصالات بيننا وبين هذا الميت الحاضر، أن يبقى بالنسبة لنا محاوراً محجوباً نستطيع بعد التحدث معه. لكن، من «المؤكّد» أن هذه الأمنية يمكن في الظاهر أن تستجاب في بعض الحالات، ومن «الممكن» أن

يكون هذا أكثر من ظاهر. إنّما ماذا يمكن أن تكون القيمة الروحية لمثل هذه العلاقة؟ هذا ما يهمّ بالدرجة القصوى، ليس فقط من المنظور الديني، بل للحياة الشخصية نفسها؛ هذا هو موضوع «محارب الأيقونات».

أحَبَّ آبيل رونوديه (Abel Renaudier) بِوَلَهٍ فيفيان (Viviane)، زوجة جاك دولورم (Jaques Delorme)، صديقة الأصمّ، صديق دائم. لكن هذا الحب، لم يعبِّر عنه مباشرةً؛ أكثر من ذلك، اعتقاداً منه بأنه فهم أن فيفيان كانت متعلّقة بشغفٍ بجاك، فقد اجتهد في إيجاد هذا الأخير جديراً بها، وامّحى. لكنّ فيفيان ماتت، لا يستطيع آبيل تمثل فكرة أن يعود جاك إلى ملذاته؛ فهذا بنظره كما لو أن جاك، في مقابل التضحية التي قدّمها هو نفسه، قد التزم بألّا يتعزّى أبداً. ثم، بشعور من النقمة الحقيقية يتلقى نبأ استعداد جاك للزواج ثانيةً من مادلين شازو (Madeleine Chazot)؛ إنّه إذن رديءٌ، ويبدو له الآن أن عليه الانتقام لتلك التي لم تعد موجودة. لا يرى بوضوح كافٍ في نفسه، هذا القاضي، ليفهم أن ما يريدُ إرضاءه هو غريزة شخصية محض، أنانية محض. سيكون انتقامه في إثارة شكوك استعادية عند جاك حول أمانة فيفيان: أليس غير جدير بالاحتفاظ بصورة نقية عن تلك التي خانها هو نفسه؟

لكن بالواقع، حالما ينجح في إشعال نار القلق الاستعادي الحاد عند جاك، سيكتشف أن جاك، إذا كان قد تزوّج ثانية، فاعتقاداً منه بأن الميتة نفسها هي التي دفعته إلى ذلك؛ أراد جاك في يأسه قتل نفسه، لكنها ظهرت عندئذٍ له، ضغطت عليه حتى يعيش ويتزوج مادلين لمنح أمٍ لأولادهم. هكذا ما اعتبره آبيل خيانة لم يكن سوى شكل أمانة. لا يحق لنا الحكم على ما هو عند الآخر خيانة أو أمانة. باقتلاعه من جاك اعتقاده بفيفيان، يقوّض هكذا الإيمان الذي مكنّه من الحياة. سيشك جاك اعتباراً من الآن في هذا الاتصال مع الـ «عِبْرَ» الذي ركّز على أساسه وجوده، سيبدو له أنه كان فريسة وهم، وسيصل حتى إلى تمنّي الموت. لن يتردد آبيل في الكذب ليعيد إلى جاك إيمانه المفقود. لكن هذا بلا جدوى. لا يمكن للكائنات أن تتفق إلاّ في الحقيقة، غير أن هذه لا تنفصل عن تمييز السر الكبير حيث نحن محاطون، حيث لدينا كائننا. أنقل هنا بعض السطور من المشهد الختامي، يمهّد لأفكارٍ صُغْتُها فلسفياً في تاريخ لاحقٍ جداً.

جاك. : لا يوجد شيءٌ. . . أشباح في العدم: هذا ما نحن.
آبيل. : غير صحيح لأننا نتألّم.
ج. : كذب الجميع.

آ. : هذه الأخطاء، هذه الأكذوبات هي قوية.

ج. : كلام، كلام!

آ. : الفدية الرهيبة لحقيقتنا.

ج. : لا شيء إلاّ الكلام.

آ. : ربّما ليس إلاّ بثمن هذه الضلالات تجد النفس ذاتها أخيراً.

ج. : النفس!

آ. : النفس الحيّة، النفس الأبدية.

ج. : أهي فيفيان التي تحدثت معي؟

آ. : سِرْنا في الظلمات، لكن ها إنه لِلَحَظَاتٍ، يبدو لي ماضي الأخطاء والآلام هذا في نور لا يمكن أن يخدع. من كل هذا الغموض، نقول إن نظاماً ينبعث... أوه! لا أمثولة: انسجامٌ.

ج. : لا يمكن أن يكون في ذلك راحة بالنسبة لي إذا لم أعرف أنها تسمعني.

آ. : لا، جاك، حتى لو كان هذا صحيحاً، حتى لو كلّمتك، فليس من هذا الحديث العابر، من هذا الحوار الخطِر تستمد الضمانات التي قلبك متعطشٌ لها.

ج. : رأى، سمع، لمس.

آ. : إغراءٌ ليس أصفى ما فيك فريسة له. إذهبْ، لن يرضيك طويلاً عالمٌ هجره السر. الإنسان مصنوعٌ هكذا.

ج. : ماذا تعرف عن الإنسان؟
آ. : صدِّقني: تنفي المعرفة إلى اللانهاية كل ما تعتقد أنّها تضيّق عليه. ربّما السرُّ وحده هو الذي يجمع. لولا السـر، لكانت الحياة خانقة...

نرى ذلك، وهذا أساسيٌّ في كل فكري، ليس السرُّ مفسَّراً كما هو عند اللاأدريين، كثغرة في المعرفة، كفراغ يجب ملؤه، بل بالعكس كامتلاء، أزيد: كتعبير عن إرادة، عن اقتضـاء عميق لدرجة أنه لا يعرف نفسه، يفضح نفسه باستمرار وهو يكوِّن تأكيدات خاطئة، معرفةً خاطئة لا يمكنه مع ذلك الاكتفاء بها ويحطمها عندما يمدد الدفع الذي استسلمت له لاختراعها. في هذا التمييز للسر، فإن هذه الشهية للمعرفة، هذه الـ Trieb) (Zum Wissen التي هي فـي أساس عظمتنا وبؤسنا أيضاً، تجاوز نفسها أكثر مما تكتفي.

ليس أقلّ أهميّة أن نلاحظ هنا كيف يقترن موضوع الأمانة بموضوع الموت.

مثلما أتيحت لي فرصة الإشارة إليه في المناقشة التي جعلتنا في خصامٍ، برونشفيك (Brunchvieg) وأنا، في مؤتمر الفلسفة، إن موضوع الموت ـ أهو موضوعٌ؟ سنرى أن هذا مشكوكٌ فيه ـ لا يُطرَح في حقيقته إلاّ للكائن المحبوب؛ ليس منفصلاً عن

موضوع، أو عن سر، الحب. بقدر ما أعزل نفسي عن الناس، يتضح بما يكفي أني أستطيع التدرّب على الموت والاستعداد له كما لرقاد غير محدَّد. يختلف الأمر تماماً ما أن تبرز الـ «أنت». لا تؤكد الأمانة نفسها حقاً إلاّ حيث تتحدّى الغياب، حيث تنتصر عليه، وبشكلٍ خاص هذا الغياب الذي يظهر لنا ـ ربّما، «بلا ريب»، بخداع ـ كمطلق والذي نسميه الموت.

لكن موضوع الموت يطابق مع موضوع الزمان المدرَك في أكثر ما فيه من حدَّةٍ ومن تناقض. آمل النجاح في إظهار كيف أن الأمانة، المدركة في ماهيتها الماورائية، يمكنها أن تبدو لنا الوسيلةَ الوحيدة للتغلّب بفعالية على الزمان ـ لكن أيضاً أنّ هذه الأمانة الفعّالة يمكن ويجب أن تكون أمانة خلاّقة.

يبدو لي أن الأمانة لم تسترعِ أبداً انتباه الفلاسفة الحديثين بصورة عامة، ويرجع هذا إلى أسباب ماورائية عميقة. لكن يمكننا القول أيضاً، ونحن نضع أنفسنا في ميدان التاريخ، إنها مرتبطة بمرحلة الوعي الإقطاعية وإنها، في فلسفة عمومية من النمط العقلاني، تصبح بصعوبة معقولةً وتنزع إلى الاحتجاب وراء مظاهر أخرى من الحياة الأخلاقية. عند المعاصرين من جهة أخرى، بصورة خاصة عند المفكرين المتأثرين بنيتشه

(Nietzsche)، ستعتبر مشبوهةً ومتماثلة مع محافِظة بالية. أعتقد أنه عند بيغي (Péguy)، وعنده وحده، نكتشف بعض عناصر ماورائياتٍ للأمانة؛ سيكون أيضاً صعباً عليّ بعض الشيء تعيينها. من جهة أخرى في عمل مثل عمل شيلر (Scheler) ـ وهنا أيضاً لن أستطيع إعطاء إيضاحات ـ نجد ما نتجاوز به النقد النيتشوي الذي هو في أساس الحطِّ من قيمتها. أرغب الآن بالدخول في تحليل مباشر يُصَبّ على كلٍّ ما وراء كل علم نفس.

يظهر لي في البدء مهمّاً التمييز بدقة بين الوفاء وبين الأمانة. يمكن اعتبار الوفاء الدعامةَ العقلية للأمانة. يبدو أنه يتحدّد ببساطة بفعل المواظبة بقصدٍ معيّن، لكننا نستطيع من هذا الفعل أن نكوّن مصوَّراً تخطيطياً يشدُّ الوفاء نحو الهوّية. إلاّ أننا نفقد بهذا الاتصال مع الحقيقة التي ندّعي عقلَها. فهويّة هذا القصد، هذه النيّة يجب أن تؤكّدها باستمرار الإرادة بوجه كلّ ما ينزع إلى محوها أو إلى إضعافها فيّ، أو أيضاً وراء العقبات التي أصطدم بها وأنا أكرِّس نفسي لها. إنّها بالضبط هذه الإرادة ما ينبغي الوصول إلى تخصيصها بالوضوح الممكن.

لكننا نرى حالاً أن الوفاء بمعنى الثبات ليست وحده من يدخل في الأمانة. فهي تقتضي عاملاً آخر إدراكه أصعب بكثير

وسأسميه «الحضور»؛ ومن هنا سنرى المناقضة تتسرب، من هنا سيسمح لنا التأمل بأن نكتشف في قلب الأمانة شيئاً جديداً وبأن نبدّد انطباع الـ (Staleness)، البائت، الذي يهدد بالاستيلاء علينا عندما نركّز انتباهنا على فضيلة، على قيمة مُريحةٍ للغاية. عندما أؤكد حول فلانٍ: إنه صديق أمينٌ، أقصد قبل كل شيء: إنه شخصٌ لا يتغيّب، ينجح في اختبار الظروف؛ بعيداً جداً عن أن يتوارى، عندما نكون في شدة نَجِدُهُ حاضراً. لا أقصد بالطبع أنه يوجد تعارضٌ بين وفاء وحضور، فهذا خُلْفٌ. لكن الوفاء إذا اعتبِر قياساً على الحضور فله طابعٌ إلى حدٍّ ما صوري، فلنضف، وهذا ربّما أصحّ، إنني وفيٌّ لنفسي، بالنسبة لنفسي، لقصدي ـ في حين أني حاضرٌ للآخر، بتعبير أدق: لك. أستطيع تماماً تخيّل إنسانٍ يؤكد لي كلّ التأكيد أن مشاعره أو استعداداته الداخلية نحوي لم تتغير؛ سأصدقه بدرجة معينة، لكن إذا لاحظت أنه لم يكن موجوداً في مناسبة معينة حيث صداقته تكون غالية لي، سأتردد في التحدث عن أمانته. بالطبع، لا أعني بحضور هنا فعل الظهور خارجياً، بل ذلك الأقل إمكاناً للتحديد موضوعياً، والذي يجعلني أشعر بأنه «معي».

بإمكان كائن وفيّ، فلنلاحظ ذلك، أن يَدَعَني أرى

اضطراره لعدم التغيّر، أنه يقوم بواجب عدم الظهور مهملاً في مناسبةٍ معيّنةٍ حيث يحدثه قلبه بأني أعتمد عليه؛ بإمكانه وضع نخوته في القيام بدقة بواجباته نحوي؛ وفي هذه الحالة، كنت أقول ذلك قبل قليل، يتمحور بالطبع وفاؤه حول فكرة يكونها عن نفسه ولا يريد العصيان تجاهها. لكن إذا حقاً أعطاني سلوكه الشعور بأنه «إرضاء للضمير» وهبني تعاطفه على هذا النحو أو ذاك، أقول عنه: لقد كان لا مأخذ عليه، لقد ظهر قطعاً مستقيماً. لكن كيف أخلط بين هذه الاستقامة وبين الأمانة بحصر المعنى؟ ليست سوى ظلّها. ظهر لا مأخذ عليه، هذا أشبه بإفادة أشعر بأن عليّ منحها له. أتعامل إذن معه؛ ليست إرادته المسؤولة عن عدم فعله المزيد، أو بالأحرى ـ لأنه ليس «الفعل» المقصود بل «الكون» ـ عن عدم كونه غير ما كان، مع ذلك لا أستطيع بصراحة تامة، إلاّ إذا أنقصت ضمنياً هذه الكلمات، أن أقول عنه كان لي صديقاً أميناً، بالطبع صديق وأمين هما هنا تعبيران لا أستطيع فصلهما؛ ليست الأمانة بأي شكل من الأشكال خاصة تضاف إلى المفهوم الذي تعنيه كلمة صديق.

من دون شك ـ وهنا سنرى الموضوع الذي تدور حوله هذه التأملات يستبطن ـ إذا كنت وفيّاً بإرادتي، أو أيضاً بهاجس تلبية

مقتضيات معيّنة، أستطيع، يجب عليّ حتى حتمياً تقريباً الظهور على أني لـ «س» صديقٌ أمينٌ. لكن كيف هو الموقف بالنسبة لـ «س»؟ هنا المهمّ، باعتبار أن «صديقاً أميناً» ليست لقباً عليّ منحه لذاتي. تشعرون جيداً، من غير أن أُصِرّ على ذلك بما هنالك حتى من مزعجٍ ومن متناقضٍ في أن أمنح نفسي هذه «الشهادة». لنفترض أنّ «س» عَلِمَ بطريقة ما أنني لم أتصرّف نحوه بشكل «ضميري»، فمن المحتمل على الأقل في طويّته أن يقتضي من هذا المقتضى؛ هناك حتى احتمالات بأن يقول لي بأداء قد يتنوع لا نهائياً: «لا تعتقد نفسك مرغماً على...» يدرك بالتأكيد أنني كنت لا مأخذ عليّ، مع ذلك، أو بالأحرى من أجل هذا الدافع بالذات، تَحَطَّمَ شيءٌ ما فيه؛ لنقل أيضاً أن قيمة معينة فُقِدَتْ بنظره، ما يبقى ليس إلاّ تبناً ـ وهنا نرى بزوغ موضوع الأمانة بحصر المعنى.

يبدو بالفعل طبيعياً، من منظورٍ عقلاني أو عقلي فقط، أن مبدأ القيمة يكمن هنا في النية الحسنة في هذا الثبات الذي بَذَلْتُ جهدي في سبيله، وبقدر ما أتخيّل حَكَماً خارجياً يعطي نقاطاً، يمكنني الاعتقاد فعلاً أن هذا الحكم سيمنحني علامة جيدة. لكن الواضح أن هذه الفرضية، هذا المرجع خُلْفٌ. ليس المقصود هنا أيّ شيءٍ يمكن قياسه من قِبَلِ ثالث غير

متحيّز، أو حتى مُبَرّاً. في الحقيقة، ليست الأمانة هكذا، لا يمكن تقييمها على أنها هكذا من جانب من هي مكرَّسة له إلاّ إذا كان فيها عنصر عفوية هو بذاته مستقلّ جذرياً عن الإرادة.

لنعكس العلاقة بيني وبين الآخر، هذا لا يبدِّل شيئاً في الجوهر. فغياب عنصر العفوية هذا عند من كنت أعتقده صديقي والذي «لا مأخذ لي عليه» سيخلق لي وضعاً لا يطاق طالما لم أحلّه صراحةً مّما يعتبره واجباته نحوي. لماذا؟ يكتشف التحليل هذا بوضوح.

اتمثّل الآخر، أستخلص أنه يعتبر نفسه مُلْزماً من بعض النواحي تجاهي. لكن لي كل الحق في الافتراض أن له ـ كما لي ـ طبيعة حساسة تتمرّد ربّما سرّاً، ربّما علانية، على النظام الذي تفرضه على نفسها؛ مِن هنا نوعٌ من الصراع يهدّد فعلاً بأن يصحبه شعور ضغينة عنده، مَنْ يدري؟ غيظ نحوي. هكذا، عوضاً عن الصداقة الأمينة التي كنت اعتقدت بها، فإنّ ما أوحيه للآخر ربّما هو شعور سخط ـ لأنه مهدّدٌ بالإحساس بأنه عبدُ واجباته نحوي. إلاّ إذا مزّقت هذا النوع من الميثاق الذي كان يربطنا، حرّرته وفي الوقت نفسه حرّرت ذاتي، لأننا هنا في صعيد حيث كل موقف يخلق لنفسه الموقف المقابل له.

إن الوفاء في حالته الصافية، وعلى صعيد العلاقات بين أشخاص، يهدد إذن بخلق نوع من الصراع داخلي أولاً، ثم خارجي، قد يصب في البغض أو الاشمئزاز المتبادلَين. لكن من جهة أخرى كيف يمكنني أن أطلب من نفسي تجاه الآخر، أو من الآخر تجاه نفسي أمانة فعلية تستلزم، قلت هذا، عفوية خالصة لا أستطيع، من حيث التحديد، ضبط نفسي إزاءها؟

ينبغي الآن تعيين البعد العام للملاحظات التي سبقت، هيهات أن تكون لا تنطبق إلاّ على الصداقة وحدها. مع هذا سيكون علينا أن ندخِل هنا العديد من الفروقات. بقدر ما سنقبعُ في ميدانٍ حيث الهيمنة للأيديولوجي، بقدر ما قد يبدو تحويل الأمانة إلى وفاء ممكناً.

أنتمي إلى حزبٍ؛ كل ما يمكن لأعضاء هذا الحزب أو لمجلس قيادته طلبه منّي، سيكون أن أتقيّد بصورة منتظمة ودقيقة بنظام معيّن. من الجائز أن أكون لا أخضع له إلاّ كراهةً، أن يكون فيّ شيءٌ يحتج بحدة على هذا القسر الذي يمارسه حزبي عليّ؛ لكن هذا لا يهمّ مباشرة المجلس أو الأعضاء الآخرين، إلاّ اللّهم بقدر ما يمكن لهذا التمرّد السري أن يجعلهم يخشون خيانةً أو إخلالاً لاحقاً بالواجب. بسبب هذه النتائج الممكنة فقط قد يصلون ، إذا حزروا حالتي الفكرية،

إلى نصحي بالانسحاب من الحزب.

ثمّ إن هذا خطيرٌ جدّاً: يمكننا القول بالفعل إن الانتماء إلى حزبٍ يهدّد هكذا إمّا بالإبقاء على بـوْنٍ ثابتٍ بين كلمات أو حركات إنسانٍ وبين فكره أو إحساسه الحقيقي، وإمّا بالوصول، وهذا ليس أقل إزعاجاً، إلى تعبئة للنفس ذاتها، باعتبار أن النظام يستبطن إلى درجة إلغاء كل عضوية داخلية. بقدر ما يكون حزبٌ منظّماً، بقدر ما يُسَهِّلُ إمّا الرياء، وإمّا الانقياد الفكري، تُقَدِّمُ لنا حالةُ العالم الحاضرة إيضاحاتٍ عديدة جداً ومخيفة جداً لهذا الخيار الصعب حتى إني أعتقد بعدم فـائدة التركيز عليه.

ينبغي، من جهة أخرى، إظهـار كيف يُطرحُ المـوضوع بالنسبة لأوثق ولأهمّ ربّمـا أنواعِ العـلاقات الشخصيـة ـ أعني العلاقات الزوجية. نعرف جميعاً اقترانات حيث أحد الزوجين ليس وفياً للآخر إلاّ بشعور الواجب المحض، حيث تتحوّل الأمانة إلى وفاء. لنسلِّم بأن الآخر عرف بالأمر؛ من شأن هذا الاكتشاف أن يطرح بالنسبة له موضوعاً مقلقاً. أيمكنه ـ أقصد بهذا: أيحق له التفكير مثل صديقنا قبل قليل، وحل شريكه من ارتباطه؟ يستحيل العمل هنا بتأكيد ذي طبيعة عامة. لكننا نرى حالاً أن هذا التماثل لا يمكن تحقيقه كاملاً. لا يمكن، لأسباب

اجتماعية تظهر بوضوح، خاصة إذا كان للعائلة أولادٌ؛ لأنه قد يكون هناك فائدة في إنقاذ ـ على حساب نصف رياء ـ وحدة عائلية معينة ليست داخلية مطلقة، إلاّ أنها ليست كذلك مجرّد مظهر. لكن خاصة ـ ونترك هنا الصعيد الاجتماعي ـ ما يقرر هنا هو الطريقة المبنية عليها هذه الوحدة الزوجية، التي فُهِمَتْ على أساسها ساعة انعقادها حتى؛ ويُطرح هنا موضوع السرّ الذي سيكون لي عودة إليه في خاتمتي. هناك مجالٌ للتساؤل إذا كان الوفاء، في هذه الحالة، حتى حيث لا يعود هناك شعورٌ معيّن، يمكن اعتباره أمانة أعمق وكأنها متجذرة في الله.

لكن لا يمكن إلقاء الضوء على هذا إلاّ عن طريق تحليل نافذٍ أكثر يتناول شروطَ القَسَمِ نفسها.

ماذا يعني في الحقيقة قَسَمُ الأمانة؟ وكيف يكون مثلُ هذا القسمِ ممكناً؟.

لا نستطيع طرح هذا التساؤل من غير أن نرى بروز تناقض حقيقي. بالفعل، يُعْطَى القَسَمُ على أساس وضعيةٍ داخليةٍ حالية. لكن:

أيمكنني التأكيد أن هذه الوضعية التي هي وضعيتي في هذا الوقت المحدّد حيث التزم، لن تتبدّل مع مرور الزمن؟ بلا ريب

هناك حالات سموّ معيّنة مصطحبة بوعيٍ لبقائها الخاص. لكن ألا تجعل التجربة والتأمل من واجبي مناقشة قيمة هذا الوعي، أي هذا التأكيد؟ كل ما يجوز لي إعلانه، هو أن شعوري ووضعيتي الداخلية يبدوان لي تماماً غير متبدِّلَين. «يبدو لي تماماً... إنّما يكفي أن أقول «يبدو لي» حتى أكون مُرغَماً على إضافة مثل (Sottoroce): لكن لا يمكنني أن أكون واثقاً من ذلك. منذ الحين يصبح مستحيلاً عليّ التصريح: «أُقْسِمُ أن وضعيتي الداخلية لا يمكنها أن تتبدّل». لم يعد هذا الثبات موضوع قسمي. لنشر من جهة أخرى إلى أن الكائن الذي أقسم له قد يتغيّر بدوره؛ بإمكانه أن يصبح بشكل يحقُّ لي معه القول: «ليس تجاه هذا الإنسان بالذات كنت التزمت؛ لقد تغيّر إلى حدّ أن قَسَمي أصبح باطلاً».

إنما عندئذٍ، إذا كانت وضعيتي الداخلية ممكنة التغير، سواءً لأني أنا تغيرت، سواءً لأن الآخر تغيّر، أأستطيع الالتزام بالعمل «كما لو» أن هذه الوضعية ليس من شأنها التغيّر؟ لنحترس هنا من معنى كلمة: «أأستطيع» إنها مبهمةٌ جداً. هوذا المعنى الأول الذي قد تحمله:

هل بإمكاني التأكيد مباشرة بأني إذا تغيَّرَتْ وضعيتي الداخلية، أبقى مع ذلك قادراً على العمل كما لو أنّها لم تتغيّر؟

لنوضِح : هناك رباطٌ معينَ يمكنني القول إنه موضوعي، من غير أن يكون عليّ تحديد طبيعته بدقة، بين ما أشعر به وما أستطيعه. أيجوز التأكيد باني، وأنا أحسُّ إحساساً مختلفاً، يمكنني مع ذلك العمل كما لو كنت أحسُّ نفس الإحساس؟ بعبارة أخرى، بتأكيدي هذا الأمر، ألا أتجاوز حدود ما يحقّ لي تأكيده؟.

لكن هناك معنى مختلف، ربّما أعمق، أهمّ على الأقل من المنظور الروحي: أيحقّ لي «إرادة» أن يبقى سلوكي في هذا الاحتمال ما يكونه لو لم تتغيّر إحساساتي؟

نرى حالاً أن هناك فارقاً كبيراً بين هذا المنظور وبين السابق. لنسلِّم أنه ما زال بإمكاني العمل تجاه «س» في المستقبل كما لو كنت لا أزال أحبه، في حين حتّى أني لم أعد أحبّه. أيحق لي؟ بتعبير آخر، هل باستطاعتي القبول بأن يُرجَى منّي شيءٌ سيكون أكذوبةً؟ ثمّ الَنْ تنعكس هذه الأكذوبة المستقبلية سلفاً على الحاضر نفسه، لأنّي أتحدث كما لو كان عليّ في الواقع البقاء في وضعية أعرفُ في الحقيقة، أو يجب عليّ أن أعرف، عدم قدرتها على أن تكون أبدية. منذ الحين، ألَسْتُ مرغماً وجوباً على أن أشرِط التزامي ـ أُدخِل إليه تخصيصات تحدُّ بغرابة من مداه؟.

لا نعرضنّ دفعة واحدة أخطر الأمثلة. سأبدأ باستعادة المثل الذي طرحته في «الكائن والحيازة»، والذي يرتبط فضلاً عن ذلك مباشرة بكل الجزء الأول من بحثي. أنا بجانب مريضٍ، جئت أعوده ربّما من باب الأدب فقط، لكني أتبينّ أن زيارتي أسعدته لدرجة لم أكن أتوقّعها، من جهة أخرى أرى بشكل أفضل عزلته، عذابه، نزولاً عند اندفاع لا يقاوم، ألتزم بالقدوم لرؤيته بانتظام. واضحٌ تماماً أني، عندما أقطع له هذا الوعد، لا أوقف تفكيري إطلاقاً على واقع أن الوضعية التي هي في هذا الوقت وضعيتي من شأنها أن تتغيّر. لنسلّم حتى بعبور هذه الفكرة للحظةٍ في ذهني: أبعِدُها، عندي شعورٌ بأنه عليّ إبعادها وبأن أخذها بالاعتبار جبنٌ حقيقيٌّ.

لكن اعتباراً من الوقت الذي تعهّدت فيه بهذا الالتزام، تغيّر الموقف. شخصٌ آخر سجّل وعدي وهو يعتمد عليّ. وأعرف هذا. يبرز عائقٌ. لندع جانباً حالة القوة الكبرى التي لا تثير مشكلة حقيقية. لنفترض أنني دُعيت لحضور عرضٍ يهمّني وتوقيته هو بالضبط ساعة ينتظرني المريض. لكنّي وعدّت، عليّ الوفاء بوعدي، إنّ ما يساعُدني، هو بالتأكيد فكرة الخيبة التي سأحدثها عند المريض إذا أخلّيتُ بكلامي، هو أيضاً فكرة أنني لا أستطيع إعطاءه التفسير الحقيقي، لأنه سيكدّره. غير أني

أذهب إلى مريضي كُرْهاً، وأفكّر في الوقت نفسه بأنه لو كان يعلم بأيّ كربٍ أفي بالتزامي، لما أسْعَدَتْه زيارتي أبداً، ستكون حتى مكدِّرة له. ينبغي مع ذلك أن أتظاهر بما لا أضمر. من هنا هذه المناقضة التي طفنا حولها، والتي مفادها أن الأمانة ـ أو على الأقل ظاهرة الأمانة ـ بنظر الآخر، والخداع بنظري أنا يتضمّن أحدهما الآخر هنا إلى درجة عدم إمكان فصلهما. ويوجد حقاً شيء ما هنا غير متعلق بي، لا يعود لي عدم تفضيل العرض على الزيارة التي أضحت فرضاً. أفكر في هذا الموقف الذي وضعت نفسي فيه عندما أخذت تعهداً غير متبصِّر، أصِل:

- إلى إدراك أنني أخطأت في اتخاذ هذا التعهد الذي لم أكن واثقاً من قدرتي على الالتزام به.
- إلى التساؤل عمّا إذا لم يكن عليّ، بعد أن ارتكبت هذا الخطأ الأساسي، أن أكون على الأقل بالجرأة الكافية لأرفض، عندما يحين الوقت، اصطناع عواطف لا أحسّ بها أو الظهور على حقيقتي.

بعبارة أخرى، أليس نقل الاعتماد إلى ميدان الإحساسات والأفعال خطأً فادحاً؟ أليست النزاهة التامة في أن نحيا نقداً ـ في أن نتشبّه باختصار بهؤلاء المرضى الذين نعرفهم جميعاً

والذين لا يقبلون قطعاً أبداً دعوة ما ويقولون: لا أستطيع أن أعِد بشيء، سآتي إن أمكن ذلك، لا تعتمد عليّ. . . ؟

نرى في الحال النتائج المترتبة عن مثل هذا الموقف على مختلف الأصعدة: تنزع بالطبع إلى جعل الحياة الاجتماعية مستحيلة، لأن ما من أحد يكون بإمكانه الاستناد إلى أحد؛ من المحتمل أن يكون ينبغي على فوضوية مترابطة، كما لم يسبق لأحدٍ أن طبّقها، المضي حتى هذا الحدّ. لكن يهمنا أكثر بكثير نحن أن نوضح المسلّمات التي يقتضيها مثل هذا الموقف:

١ - يمكن صياغة أهمها على الوجه التالي: أتماثل مع حالتي أنا نفسي التي ألاحظها في هذا الوقت بالذات، كل ما يتجاوز هذه الحالة غامض، لا يُنفَذ إليه، لا يمكن أن يكون في أي حال موضوع تأكيد مقبول. فلنلاحظ، من هذا المنظور، أن كل تأكيد يتناول ماضيٍّ يبدو مشبوهاً، ما لم يكن يتناول وقائع أمكن لآخرين تقريرها، ومن شأنها بالتالي أن يُنظَر إليها على أنها خارجية بالنسبة لي، موضوعية بكل معنى الكلمة. لكن هذه المسلّمة مرتبطة بتصوّر معيّن للحياة الباطنية - تصور سينمائي خالص في الحقيقة. لنسلّم بأني أريد توقيف فيلمٍ يُعرَض أمامي في لحظة معينة؛ بديهيٌّ أننا، ساعة حدوث هذا التجميد «نصبح» في

فيلم يمكن تسميته في الواقع. ربّما، عند الاقتضاء، يمكن تمثيل تطور الحيّ من حيث هو مجرّد حيّ بفيلم من هذا النوع، هذا ما يسمح لي بالقيام بأنواع القطاعة هذه أو اللقطات الفورية، بالعكس بقدر ما يتناول الأمر الشخصية المعتبرة في آن واحد من حيث تعقيدها ومن حيث وحدتها العميقة، بقدر ما ينبغي الحكم على طريقة العمل هذه غير معقولة. فلنعينّ هذا بأقوى ما يمكن. قد تنتهي حياتي الفيزيائية، في كل لحظة، ويمكن لعملية تشريح أن تكشف تقريبياً عن الحالة التي كانت فيها الأعضاء لحظة توقف نبض القلب. إلا أن فكرة تشريح عقلي تظهر خُلْفاً بقدر ما يقصد الكشف عن أشكال أكثر جوهرية للوجود الشخصي، أن نحدِّد مثلاً ماذا كانت مشاعر المرحوم تجاه فلانٍ من أقاربه، أو ماذا كان وضعه الديني لحظة وفاته. لا يمكن لهذه القطاعات أن تبلغ سوى فوري يتطلّب التقييم تبعاً لسياقٍ غير محدَّد بالضبط. تصوّروا رجلاً يعلن لامرأته، خلال شجار تافه، ربّما، إنها تزعجه، أنه لم يعد يستطيع تحمّلها؛ هذه هي كلماته الأخيرة؛ دهسته سيارة بعد لحظات من ذلك. أينبغي أو أيمكن لحركة المزاج الحادة جداً التي استولت عليه مؤخراً، أن ينظر إليها كحالة شعوره الأخيرة نحو امرأته؟ يستحيل تأكيد هذا. هناك

مجموعة من المراجع ومن الاعتبارات يجب أخذها في حساب من يودّ إعلان رأيه حول هذا الموضوع. ثم إن بعض الحالات معقدة أكثر؛ أفكر في المجادلات التي قامت حول موت جاك ريفيير، حول معرفة ما إذا كان قد عاد أم لا إلى إيمانه، أي حول الحكم الذي يجب إصداره حول الكلمات التي نطق بها في ساعاته الأخيرة. لا يمكن لكلّ هذا إلّا أن يوضح حقيقة عامة: هي أن الشخصية تفارق لا نهائياً ما يمكننا تسميته حالاتها القشرية والفورية، أي أن المسلّمة المعلنة توافق منظورٍ لا سطحي فحسب، بل فظٌّ أيضاً، لتطورها.

٢ ـ بالإمكان أيضاً استخلاص مسلّمة أخرى من الموقف الظهوري أو الفوري الذي نفحصه. يكمن في التسليم بأن حالتي المستقبلية هي شيءٌ سيقع، كما يقع حادثٌ خارجي، مثلاً حالة الطقس التي ستكون. إنني مهيؤٌ تماماً في هذا الوقت، لكني لا أستطيع أن أعرف كيف ستكون استعداداتي غداً في الساعة نفسها؛ الطقس جيدٌ في هذا الوقت، لكن من يدري إن كانت لن تمطر في آخر النهار؟ معنى هذا ان أنكر على الموقف الذي اتخذه إزاء هذا الفيلم كل فعالية، كل تأثير؛ يُنكر عليّ هكذا كل ملكة عمل على

ذاتي، وما يشبه خلق ذاتي. من هنا، ولأسباب قبلية يصعب إبرازها للوعي، نرفض بعض معطيات التجربة الداخلية مع أنها بيِّنة.

في الحقيقة عندما أقطع عهداً، أضع مبدئياً أن هذا العهد لن يكون موضوع نقاش. وواضحٌ أن إرادة عدم إعادة النظر هذه تدخل كعامل أساسي في تحديد ما سيكون. فهي تلغي دفعة واحدة عدداً من الاحتمالات؛ وتجعلني من هنا مستعداً لاختراع أسلوب حياة معين أنا مُعفى من تخيله لولا ذلك. تظهر هنا بشكل بدائي ما سأسميها «الأمانة الخلّاقة». سيكون سلوكي كله ملوّناً بهذا الفعل الذي قام على تقرير أن العهد المقطوع لن يكون موضوع نقاش. ويصبح الممكن المشطوب أو المرفوض بهذا مردوداً إلى مصاف الإغواء.

يبقى مع ذلك أن نعرف على أي أساس يمكن أن يقوم رفض إعادة النظر هذا الذي هو في صميم العهد. الا يمكن أن يقوم خطأً؟ لكن ماذا نعني بالضبط بهذا؟ ألا أستطيع أن أقرر البقاء أميناً لقرار اتخذ بلا تروٍّ ـ ومن هنا إقامة الكذب في وسط حياتي، عندما أعتبر جوهرياً ما ليس في الحقيقة سوى عرضٍ خالص. ليس هذا سوى تشبيه،

تزوير للأمانة الحقيقية. لكن، من جهة أخرى أيمكنني التصميم كلياً على معرفة السبب؟ ألا يتضمن هذا الالتزام على أي حال مجازفة عليّ أن أعيها؟.

باختصار، كيف أستطيع أن أُجرِّب فعلياً الثقة الأصلية التي هي أشبه بأساس الأمانة عندي؟ لكن يبدو أنني هنا تجاه حلقة مفرغة. نظرياً، عليّ، حتى ألتزم، أن أعرف أولاً نفسي؛ إنما في الواقع، لن أعرف نفسي فعلياً إلّا إذا التزمت أولاً. فالموقف التأجيلي، الذي يقوم على أن احترس، أن أتحفّظ، وفي الوقت عينه على أن أعفي نفسي داخلياً، يتناقض مع معرفة لذاتي جديرة بهذه التسمية. لا شيء أكثر صبيانية من المحاولات التي انجرّ وراءها البعض لحل المسألة بواسطة تسويات: أستدعي في هذا الوقت فكرة تجريب قبزواجي بموجبه يبدأ زوجان عتيدان بممارسة تجربة لا تلزمهما بشيء، لكن تنيرهما حول بعضهما، واضحٌ تماماً أن تجربة مثل هذه تخطئها دفعة واحدة الشروط نفسها التي تتم فيها.

لكن هذه الحلقة المفرغة تبدو لي كما لفكر مشاهِد ينظر إلى الأمانة من الخارج. أجل يجب إعلان هذا، كل أمانة،

منظور إليها من الخارج، تبدو لا تُفهَم، لا تطبّق ـ مراهنة، ومشكِّلَة: كيف، سنسأل، استطاع هذا الرجل أن يكون أميناً لهذا الشخص الغليظ ذي الأنف الأفطس، أو لهذا النحيل قليل الدم، أو لهذا المدّعي. إن ما يظهر، إذا نظر إليه من الخارج، كحلقة، يُشعَر به من الداخل كنموٌ، أو كارتقاء. نحن هنا في صعيد ما لا يمكن فعلياً أن يعرض مشهدياً لا للآخرين ولا للذات نفسها؛ بالتالي صعيد ما لا يمكن التفكير فيه دون خطر. لِنَحْتَرِسْ جيداً هنا: أستطيع أن أصبح مشاهد نفسي؛ يمكن لما كنت أعيشه، عند كلمة من الغير، أو في أعقاب مناسبة تافهة، أن يصبح لي موضوع اندهاش وتشكيك. قد تنقلب، على أثر هذه الصدمة الداخلية، العلاقات؛ يمكن مثلاً أن أصل إلى حد اعتبار ما كنت أراه واجباً إغواءً، ما كنت أراه إغواءً واجباً. ذكرت قبل قليل جاك ريفير، حدث له انقلاب من هذا النوع في فترة معينة من حياته؛ وهو في أساس كتابه الأخير، «فلورنسا»، حيث نخطىء مع ذلك، على ما أظن، في أن نرى وصيته، لأن التسلسل الزماني لا يعني الكثير.

إن إمكانية التغيير أو حتى الهدم بالتفكير هذه يتضمنها

جوهر الفعل نفسه. فبقدر ما نحن أحرار، نحن معرضون لأن نخون أنفسنا ولأن نرى الخلاص في الخيانة؛ وهذا ما هو مأسوي حقاً في وضعنا. إن هذا الموقف مع كل ما يتضمنه ليس بلا شك أقل حيوية من ذلك الذي يكمن بالنسبة لي في آن واحد في أن أكون وفي أن لا أكون - جسدي، وسيكون علينا بعد قليل أن نجتهد في تمييز كيف يترابط كل منهما ماورائياً.

ما نراه في الوقت الحاضر، أن كل أمانة تقوم على علاقة معينة يُحَسُّ بأنها دائمة، إذن على ثقة قد لا تكون على أي حال خاطفة السرعة. الإشراق، الحب من النظرة الأولى هما مثلان أقصيان ليسا في الحقيقة عجيبَين أكثر بكثير من الأمثلة الأخرى، يركزان سر العهد في لحظة متميِّزة، حاسمة، هذا كل ما في الأمر. لكن هذا السر، لا نلغيه عندما نحاول تحويل الأمانة إلى اعتياد أو إلى نسخة ميكانيكية للضغط الاجتماعي. لقد مارست فلسفة نهاية القرن التاسع عشر بشكل واسع محاولات التحجيم أو التحقير هذه، ويمكننا أن نتساءل إذا لم تساهم بهذا القدر في رمي العالم في الحالة الفوضوية التي هي حالته اليوم.

هناك محاولة أخرى لتحقير الأمانة تكمن في تفسير هذه

الأخيرة على أنها ليست سوى شكل من أشكال التعلّق بالذات، الاحترام الإنساني، الكبرياء. إن خطوة مثل هذه متضامنة بشكل وثيق مع تفسير ذاتي للمعرفة التي تنكر عليّ إمكانية بلوغ شيء آخر غير حالاتي النفسية. أنقل هنا نصاً من «كائن وحيازة» يعبر تماماً عن فكرتي بهذا الصدد.

«كما أن فلسفة تنكر عليّ إمكانية بلوغ شيء آخر غير ما تسميه «حالاتي النفسية» تدعي بجلاء التزوير للتأكيد الفوري والذي لا يقاوم الذي هو في أساس الوعي الإنساني الدائم، كذلك الزعم بأن الأمانة، بالرغم من المظاهر، ليست أبداً سوى شكل من أشكال الكبرياء والتعلق بالذات، معنى هذا بالتأكيد أن ننزع الطابع المميّز عن أسمى التجارب التي اعتقد الناس بأنهم عاشوها.

عندما أعلن بأنه يستحيل عليّ إدراك أي شيء ما وراء حالاتي النفسية، ألا أعارض بكسل هذه المعرفة المخيبة للأمل وحتى الخدّاعة ـ لأنها تتضمن ادعاءً غيّر مبرَّرٍ في الحقيقة ـ مع معرفة غير معطاة في الواقع، إنما هي على الأقل متصورة مثالياً وتبلغ بالعكس حقيقة مستقلة عن الذي يقوم بها؟ من دون محور الإسناد هذا، مهما افترضته خيالياً، واضحٌ تماماً أن تعبير «حالاتي النفسية يفرغ من

معناه، لأن هذا الأخير ليس محدداً إلّا بشرط البقاء مقيَّداً. «ما هو فيّ، هو ما ليس فيّ». المسألة كلها هي إذن في معرفة كيف يجوز أن يكون عندي فكرة معرفةٍ يتعذر تحويلها إلى تلك التي آلت لي في الواقع في هذه الفرضية، أو حتى، وبعمق أكثر، في معرفة ما إذا كانت هذه الفكرة موجودة فعلياً فيّ. سيكفي أن أسلِّم بأنها قد لا تكون ربّما موجودة حتى ينهار للحال وبالفعل نفسه التأكيد الخطر الذي كنت أعلنته. لكن ليس بالإمكان أبداً فهم كيف أن فكرة معرفة فعلية، أي رجوع للكائن، باستطاعتها أن تتولّد داخل عالم حالات نفسية ليس إلّا. بحيث يحفر طريق الهرب بمكرٍ، على محيط وتقريباً تحت القلعة العالية المغلقة حيث كنت أزعم بأنني محصورٌ أنا نفسي. ألست منقاداً للإقرار منذ الحين بأن هذه الفكرة نفسها هي العلامة التي لا تمحى فيّ لصعيدٍ آخر؟.

«الشيء نفسه بالنسبة للأمانة؛ على هذا التعلّق المتكبر الذي تظهره الأنا بذاتها يمتد ظل أمانة أخرى لا يمكنني نكران وجودها إلّا لأنني تصورتها أولاً؛ لكن إذا كان أعطي لي في الأصل أن أتصورها، أليس لأنني اختبرتها بغموض سواءً في ذاتي، أو في الغير؟ ثمّ فضلاً عن ذلك

أليس على مثال هذه الأشياء التي أتظاهر بأني لم أعد أؤمن بها أشيد بين بين هذا الواقع الشخصي، الذي طابعه الخاص هو بالضبط البقاء مشدوداً إلى ذاته بجهد متجدّد باستمرار؟.

«مع ذلك، ألست مخوّلاً اعتبار الخطوة نفسها التي بها أتطلع إلى أن أعين في ذاتي جذور أو ارتباطات الأمانة، اعتبارها مشبوهةً؟ كيف يمكنني أن أخفي على نفسي أن احتقاراً للمظاهر بهذا التأكيد، بهذا التحديد، لا يمكنه أن يستمد جذوره من تجربة، مهما افترضناها مركزية ومستورة، إنما فقط في رأيٍ قبلي، من الرفض الجذري الذي أجرؤ به، بعد أن أنفي الواقع إلى اللانهاية، على اغتصاب مكانه وعلى تقليد نفسي ـ وأنا أحطّ من قدرها، هذا صحيحٌ ـ صفات نزعتها عنه؟.

«ألا يمكن إنقاذ الأمانة إلاّ بهذا الثمن؟ يبدو لي أنه من الأفضل مئة مرة العزم على ألاّ نرى فيها إلاّ خلفةً، ظلاً متأخراً من واجب العقل تبديده كلياً، على أن أقيم في وسط حياتي مثل هذه العبادة للأصنام، مثل هذه العبادة للأنا».

تسمح لنا هذه التأملات بتناول المناقضة الماورائية

التالية؛ التي تتطور نوعاً ما على منحدرَين. هاكم المنحدر الأول:

من جهة، تبدو الأمانة لكائن خاص معطى في التجربة، لمن «يعيشها» ولا ينظر إليها من خارج، على أنها لا تسمح بتحويلها إلى التعلق الذي يربط الوعي بذاته أو بتحديداته الخاصة.

بالمقابل توشك أمانةٌ مطلقةٌ، مكرسة بالتالي لا لكائن خاص، لخليقة، بل لله نفسه، من منظور فكري نقدي منتشر عبر رأي عام معين، توشك أن تفسر بسرعة من خلال أنوية تجهل نفسها وتؤدي إلى أقنمة هذا المعطى الذاتي أو ذاك.

بعبارة أخرى، ودائماً على المنحدر الأول، سنسلم من غير صعوبة بإمكان وجود أمانة حقيقية على الصعيد التجريبي، بالنسبة «لأنت» يمكن تمثيلها على صعيد الأشياء.

لكن في الحقيقة ـ وننتقل هنا إلى المنحدر الثاني ـ سيمكنني تقريباً دائماً، إذا بقيت إلى هذا الجانب من التأكيد الأونتولوجي بحصر المعنى، أن أطرح للمناقشة حقيقة

التعلق الذي يربطني بهذا أو بذاك الكائن الخاص؛ يبقى، في هذا المجال، احتمال خيبة الأمل ممكناً، أي انفصال الفكرة بالنسبة للكائن؛ بإمكاني الوصول دائماً إلى أن أميِّز أنني كنت أميناً لا لهذه الخليقة كما هي في الحقيقة، بل للفكرة التي كنت أكوِّنها عنها والتي أتت التجربة لتكذبها.

بالعكس، بقدر ما يكون وعي متمحوراً حول الله نفسه المذكور ـ أو المتضرَّع إليه ـ في حقيقته (أضع الله نفسه هنا في مقابل هـذا أو ذاك الصنم، هذه أو تلك الصورة المنحطّة عنه)، بقدر ما تكون هـذه الخيبة أقـل تصوراً، أو على الأقل، إذا حدثت، يكون بإمكاني أن أتهم نفسي وحدي بها، وألاّ أرى فيها سوى عـلامة نقصي الخاص.

منذ الآن فإن أساس الأمانة، الذي كان باستمـرار يبدو لنا جوازاً وقتياً منذ أن أتعهد تجاه آخر لا أعرفه، يبدو بالعكس ثابتاً حيث أُقيم، لا في الحقيقة بإدراك متميز لله المعتبر كشخصٍ آخر، إنّما بنوع من الدعاء مـرسل من أعماق فاقتي؛ هـذا ما أسميتـه أحيانـاً اللجوء المـطلق. يفترض هذا الدعاء تـواضعاً جـذرياً عند الذات، تـواضعاً تستقطبه المفارقة نفسها للذي يتضرع إليه. نحن هنا تقريباً

في التحام العهد الأدق والانتظار الأكثر شغفاً. لا يمكن أن يكون المقصود الاعتماد على الذات، على قـواه الخاصـة لمواجهة هذا العهد غير المتوازن؛ لكني أفتح، في الفعل الذي أدغم به، في الوقت نفسه اعتماداً لا متناهياً للذي أقطعه له، وليس الرجاء بشيء آخر.

منذ الآن، نرى ذلك من دون عناء، ينقلب كليـاً ترتيب الموضـوعات التي تنـاولتها عـلى التوالي. سيكـون المقصود معرفة كيف، انطلاقاً من هذه الأمانة المطلقة التي بإمكاننا تسميتها ببساطة الإيمان، تصبح الأمانات الأخرى ممكنة، كيف أنها فيها ـ وفيها وحدها بلا ريب ـ نجد ما يضمنها.

إننا منقادون على هذه الطريق إلى تمييز قيمة ومعنى ما يجب تسميته النذر.

والآن فقط يمكننا التساؤل مباشرة عن الشروط التي تكون بها الأمانة خلّاقة: سأقول أولاً ـ وليس هذا سوى ملاحظة تمهيدية ـ إنها ليست حقيقية إلّا عندما تكون حقاً خلّاقة. هناك مجالٌ كبير للاعتقاد بأنها، إذا كانت تتحول إلى هذا التعلّق المتكبر بذاته حيث اعتقدنا أننا نرى ظلها، ستكـون بالضـرورة عقيمة ـ هـذا لا يعني بـالعكس أن

حقيقتها ستُترجَم بالضرورة بنتائج مرئية نستطيع من خلالها التعرف عليها. لكن من المهم خاصة الاحتراس من الإبهامات التي لكلمة إيمان هنا، وأيضاً، مع أن هذا ظاهرٌ أقل، تعبير الأمانة المطلقة. «أتعني بالإيمان، سيسألونني، إيماناً دينياً محدّداً، وبصورة خاصة الإيمان الكاثوليكي؟ تتجاوز في هذه الحالة حدود التفكير الفلسفي بحصر المعنى، تدخل كما لو كان الأمر خلسة إلى ميدان الفكر الخالص عناصر جائزة من دون أن تستطيع تبرير أو حتى الإقرار بالفعل الذي لجأت إليه. إذا زعمت من جهة أخرى غض النظر عن كل مرجع إلى هذا أو ذاك الدين، ألا يُخشى أن تحِلّ محل حقيقة الإيمان، الذي هو دائماً هذا أو ذاك، رسماً خيالياً مجرّداً فاقداً للحيوية المميزة له؟».

سأجيب أن المقصود بالنسبة لي هو الوصول إلى تحديد مكانة ومعنى الـ «أؤمن» في الاقتصاد الماورائي والروحي، وأني لست إطلاقاً مُصِرّاً في هذه المحاولة على غضّ النظر عن المعطيات التي تقدمها إلى الأديان الموجودة. إنه انطلاقاً من الـ «أؤمن» تتحدّد الأمانة، أياً كانت؛ ولا يمكن إدراك الفورية الجذرية التي كان علينا ذكرها قبل قليل إلّا كرفض مطلق للـ «أؤمن».

لكن ما يتوجب علينا تمييزه هنا دفعة واحـدة، هو الرابط الذي يربط «أؤمن» «بأوجَد»، من دون أن نستطيع على كلٍ سحب ذاك من هذا، أظن أن لا شيء هنا يمكن للرابط «إذن »(ergo) تـرجمته. أعني أني إذا دخلت إلى الـ «أؤمن» فذلك من حيث كونه موجوداً، وليس أبداً من حيث كونه فكراً عامـاً، أي من حيث إنه يمـارس عليّ تمييزات مجرّدة، من حيث سعيه لجعلي أتجاوز ما أسميته وضعي الأساسي: الوجود.

نحن هنا، إنكم ترون هذا، في النقطة حيث تلتقي محاور فكري. إن عقلانية تزعم أنني لا أقدر الارتفاع إلى الإيمـان إلاّ من خلال خـروجي حتى مثاليـاً من طبيعتي الحسية، تبدو محكوماً عليها بإغفال الجوهري في هذا نفسه الذي تسعى إلى إدراكه في صفائه. أظن أن هذا ما كنت أستشفّه عندما كتبت في الرابع من أيار ١٩١٦ أن على الإيمان أن يشارك في طبيعة الإحساس، باعتبار أن المسألة الماورائية هي العثور بالفكر أو بما وراء الفكر على عصمة جديدة، على فوري جديد. لا أكتم على نفسي مع ذلك أن هذا ما زال من شأنه أن يظهر، في النقطة التي وصلنا إليها، غامضاً جداً. إذا كنت رفضت بصراحة قل ما يمكنه

بأي وجه كان أن يشبه أو أن يقترب من المادية، لست مفاجَأً في أن يبدو رفضي الجذري للثنائية بالنسبة للبعض كما لو أن عليه أن يعقد بين الإنسان وبين محيطه الأرضي روابط متينة إلى درجة أن الأبواب التي تفتح على المفارق تنغلق أمامه بالفعل نفسه.

أظن أن هذا خطأ، وبالتأكيد يمكنني أن أكتفي هنا بمراجع تاريخية مطمئنة ـ بيران، الفلسفة الكاثوليكية عامة، وبيغي أو كلوديل من بين المعاصرين. يبقى هذا مع ذلك، فلسفياً، تجنباً للموضوع. علينا التعرض مباشرة لهذا الموضوع ما هو «الإيمان»؟.

ينبغي على مجموع التأملات التي عرضتها أن تحضِّر القارىء، على ما أظن، لأن يفهم أن «آمن» بكل معنى الكلمة ـ وليس أعتقد بـ، أي خمَّن، ـ هي دائماً الإيمان «بأنت»، أي بواقع شخصي أو فو-شخصي من شأنه أن يُبتَهل إليه وموضوع تقريباً ما وراء كل حكم يتناول معطىً موضوعياً معيناً. لكن، ما إن نتمثّل الإيمان، يصبح هذا الأخير إيمان فلان بفلان آخر، بـ«هو»؛ نتصوره عندئذ مثل الفكرة أو الرأي الذي يكونه «أ» عن «ب». يجب الإضافة أنني أستطيع في كل ثانية أن أصبح غريباً على

نفسي، وأن أفقد لهذا السبب الاتصال مع إيماني المدرَك في كائنه كإيمان. أذهب حتى أبعد أيضاً: بسهولة، عادة؛ أنا بالفعل مقطوع عن هذا الإيمان الذي هو أنا والذي ليس أبداً منفصلاً عمّا عليّ تسميته نفسي. هذا هو المعنى حيث استطعت القول غالباً إننا لا نعرف نحن أنفسنا ما نؤمن به.

من هنا الصعوبة الفائقة للموضوع الذي طرحته منذ قليل: ما هو الإيمان؟ بمجرد أنه مطروح، أنه موضوعٌ، نحن محمولون على عقلنته، أي على تزويره؛ إذن على أن نرى في الـ «أؤمن» شكلاً ناقصاً وحتى غير صافٍ للـ «أدرك» (آمن، تعني تخيّل أن). وهنا تبدو لي الاعتبارات التي عرضتها لكم عن الأمانة تأخذ كل معناها. إن تأملاً حول النفس الأمينة، أي المكرّسة، يشق الطريق أمام فلسفة للإيمان الحقيقي؛ وبالعكس، نجازف بوضع أنفسنا أكثر خارج حالة تناول هذه الفلسفة بقدر ما نكون أولاً ركزنا انتباهنا على سرعة التصديق كسرعة تصديق. هذا لا يعني على كلٍ أن الشك، في مرحلة لاحقة من التفكير، لا يطرح مشكلات خطيرة جداً، أذهب حتى إلى القول إن الذهن قد يُقاد هنا إلى تناقض

يستحيل عليه بوجه الاحتمال التغلب عليه نهائياً، من جهة؛ قد يبدو الشك أنه ليس سوى اسماً آخر للروح النقدية التي تقوم على عدم قبول شيء دون براهين، لا أقِرّ لنفسي، تجاه تأكيد موضوعي خاص، بحق التحول عن روح تمحيص معينة، مهما كانت جوهريةً القيم المدروسة؛ من جهة أخرى، من منظور ديني بحصر المعنى، ألا يبدو الشك مرتبطاً بكبرياء معين لدى العقل، الذي يجب النظر إليه كخاطىء؟ ليس علينا التساؤل هنا كيف يحلُّ هذا التناقض داخل دين موحى به؛ بصورة خاصة فيما يتعلق بالقيمة التي يمكن أو لا يمكن تمييزها في هذا الكتاب المقدس. من الممكن أن يكون على الإيمان القبول بما يبدو لفكر دنيوي حلقة مفرغة. تلك نقطة لن أتخذ موقفاً بصددها هنا. المسألة الماورائية مختلفة؛ تكمن في تمييز النقطة حيث يتطابق الشك مع نوع من اللاأمانة الجذرية وفي التسائل في ماذا تكمن هذه الأخيرة.

«من الكائن كمكان للأمانة. من أين تُقدِّم لي هذه الجملة التي بزغت منّي خلال لحظة معينة خصوبة بعض الأفكار الموسيقية التي لا تُستنفَد؟» تأخذ هذه الملحوظة غير المؤرَّخة الظاهرة في «كائن وحيازة» في هذه المرحلة من

تأملنا أهمية قصوى. يظهر هنا التكافل بين فلسفة الكائن وفلسفة الحرية، الذي لا يستطيع الماورائي برأيي تأكيده بقوة. لكن يجدر بنا، للدخول إلى ما وراء الصيغ التي تبدو في البدء غامضة جداً وغير محدَّدة، أن نستطيع العمل ببطءٍ، عن طريق الاقترابات المتوالية؛ لن يمكنني مع ذلك إلّا أن الخِّص هنا جدلية على كل فرد متابعتها داخل ذاته.

أستطيع أولاً الانطلاق من هذا التأكيد: «أؤمن»، وسؤال نفسي بماذا أؤمن؛ لن يمكنني الاكتفاء للإجابة على هذا السؤال بسرد عددٍ معين من القضايا التي ألتزم بها؛ يبدو بديهياً تماماً أن هذه القضايا تترجم شيئاً أكثر باطنية بكثير، أعمق بكثير، سأقول إن المقصود هنا واقع أن نكون في دائرة مفتوحة بالنسبة للواقع المميَّز «كأنت»، القابل للتمثيل «بأنت».

أستطيع أيضاً اعتبار التأكيد «أؤمن» معطى يأتي تفكيري ليمارَس عليه، لكن أصِل حالاً إلى التساؤل إذا كان هذا الإيمان شيئاً أملكه، سأجرؤ على القول إن تعبير «عنده الإيمان»، على ضوء هذا الفحص، سينكشف قابلاً للنقاش بصورة خاصة؛ إن نقداً متعمقاً للحيازة، يكون ضرورياً هنا، في الحقيقة ليس الإيمان، المأخوذ بما فيه من نوعي وعميق، شيئاً أستطيع «أسره»، لا يمكن تمثله بحيازة؛ أكثر من ذلك: ما إن

أعتبره كملكية، يوشك أن يبدو لي مشبوهاً، هذا ربّما بسبب كل من لا «يملكونه». يصل بنا الأمر بهذا إلى الاعتقاد بأن الإيمان لا يتناول فقط الكائن ـ ومن الجائز حتى ألّا يكون لهذه الكلمات أي معنى محدد ـ إنما هو من الكائن، هو كائني، هو حقاً عمق ما أنا. وبالتأكيد يكون هذا تفسيراً مقبولاً أكثر بكثير، أعمق بكثير للـ «أؤمن» لكن هنا أيضاً يدخل فحص الضمير ويجبرني على إيضاحٍ دقيق. إيماني هو ربّما عمق ذاتي، إنّما هل هناك بينه وبينها مطابقة كلية؟ هل أنا إيماني الذي أصبح بيِّناً؟ هل حياتي هي هذا الإيمان الذي أصبح واضحاً كلياً؟ بيِّنٌ أن لا؛ كيف لا أعترف بأنني، بعيد جداً عن أن أترك هذا النور الذي انفتح عليه لأني أؤمن به يظهر فيّ أو يلمع من خلالي، أحجبه بالعكس معظم الأحيان؟ بقدر ما لست شفافاً، لا أؤمن. الشك والعتامة يختلطان هنا، وما حاولت التعبير عنه بتعابير إيمان، أستطيع وعليّ أن أترجمه كذلك بتعابير حب أو محبة.

لا يمكنني إذن التأكيد بأنني أؤمن من غير أن يرغمني تأملٌ دقيقٌ حول عوزي على أن أتبينّ للحال أنني لا أؤمن، لكن هذه «اللا أؤمن» لا تتوضح إلّا بالـ «أؤمن» الأصلية، التي تأتي لتحدها لا لتلغيها.

نصل، من خلال طرق اقتراب أخرى، إلى نتيجة مشابهة، خاصة عندما نتحدث كما فعلت ذلك في مواضع أخرى عن الفكرة التي يكوّنها غير المؤمن عن إيمان الآخرين.

لكني أعتقد بأن هذه الملاحظات تسمح باستشفاف كيف يمكن تحضير إجابة على السؤال عن معرفة ما هي مكانة الـ «أؤمن» في الاقتصاد الروحي. تظهر، حالما نوافق على أن نحِلّ تعبير «نفوذية» محل تعبير «مشاركة» المبهم قليلاً.

يجب الحذر أيضاً من أخذ هذا التعبير في مفهومه المادي. فهنا مطلوبٌ، كما في أي موضوع آخر موافقة أساسية، وقد ترفض هذه الموافقة في أي وقت.

إن اليأس والخيانة هما هناك يرقباننا في كل لحظة، والموت، في نهاية مهنتنا المرئية، أشبه بدعوة دائمة للتخلي المطلق، أشبه بتحريض على التصريح بأنه لا يوجد شيء، بأن لا شيء له قيمة. تذكّروا النص الرهيب لكلوديل في «المدينة».

لا يوجد شيء

رأيت ولمست

فظاعة عدم الجدوى، لكل ما ليس مضيفاً البرهان بيدي.

لا يعوز العدم التصريح عن نفسه بفمٍ يستطيع القول: أنا هو. إليكم فريستي وهذا هو الاكتشاف الذي قمت به.

إن فكرة موتنا، أي الحدث المستقبلي الوحيد الذي يمكننا اعتباره أكيداً، تستطيع أن تفتننا بحيث تغزو نوعاً ما حقل تجربتنا كله، تطفىء كل أفراحنا، تشلّ كل مبادراتنا؛ أظن أنه لمجرد الإشارة بأكبر قوة ممكنة إلى أن هذه الماورا - إشكالية للموت وللا - كائن ممكنة، إلى أن الانتحار ممكن - وإنه بشكل من الأشكال الإغراء النموذجي، الخيانة النموذجية، وإن كل الإغراءات الأخرى، كل الخيانات الأخرى قد يمكن ردها إليه. لا يكفي إذن القول، هذا تحصيلٌ حاصل، إنني كموجودٍ خاضعٌ للموت، إنما معرّض لا لأشعر بأني ممتصٌ منه فحسب، بل أيضاً لأن أرى في العالم قصر أوهام حيث، في نهاية الأمر، له الكلمة الفصل. إذا كان فعلاً بمقدورنا الاكتفاء بالتأكيد بمعنى طبيعي «بأني جسدي»، بأني حياتي، إذا كان بمقدورنا البقاء في هذه التأكيدات، فينبغي بلا ريب الاعتراف بقيمة حقيقية لهذا القضاء، لكن في الواقع هذا الوضع غير ثابت؛ يجب أن نميز في أساس ما نحن تردداً؛ ويطابق هذا التلألؤ الوجودي تلألؤ الإيمان في قمة ذاتنا. ليس صحيحاً تماماً أنني حياتي، لأنه معطى لي أحياناً أن أحكم عليها، وأن لا أميز نفسي فيها،

ليس هذا الحكم ممكناً إلاّ على أساس ما أنا، أي ما أؤمن به. منذ الآن، يبدو أنها بدأت الحركة التي بها سأستطيع أن أتجاوز التشاؤم الموضوعي للموت. قلت بدأت: فلا يمكن، على الأقل دون نعمة بالكاد يستشف الفيلسوف إمكانيتها، قد لا يجوز، قلت، أن يحصل على هذا التحرر وأن يصبح بالنسبة لنا أمراً محققاً. لكن يبدو أن ما يسمح به التأمل الأكثر دقة حول وضعنا، إلى هذا الجانب من المعطى الموحى به، هو أننا، بعد أن يجعلنا دائماً شفافين بفعالية أكثر للنور الذي به نحن في العالم، يؤذن لنا بأن نأمل من الموت أن ينتزعنا من أنفسنا ليثبتنا بصورة أفضل في الكائن، وستسمحون لي بأن أختم بهذه الكلمة لأحد أبطالي، أرنولد شارتران في «العطش»، ـ أمنية أم نبوءة أم بشكل جوهري أكثر فعل إيمان: «بالموت ننفتح على ما عشناه على الأرض».

١٩٣٩

تأملٌ حول فكرة البرهان على وجود الله

ما معنى «برهن»؟ هو أن نجعل آخر، قد يكون على كلٍ أنا نفسي، يميز أنه ما دام يسلِّم بقضية معينة، فهو مرغمٌ على التسليم كذلك بتلك القضية الأخرى التي لا تتميز عن هذه إلاّ ظاهراً، والتي كان يشك بها بينه وبين نفسه. لا نحصرنَّ أنفسنا في اعتبارات ذات طبيعة منطقية حصراً: فعدة نقاط يجدر إلقاء الضوء عليها هنا.

أولاً، برهن، تعني «برهن» لـ ؛ لنفسه، بلا ريب، في العديد من الحالات: لكن لنفسه من حيث هي غير. على أي حال، يجب أن أبدو لنفسي كما لو أنني أحتل بالنسبة للآخر مركزاً متقدماً أو مشرفاً: بالنسبة للآخر، ليس مطلقاً بلا ريب، إنما من حيث إن له هو الآخر مركزاً معيناً في المادة، فلنسمِّ

«حقل الإدراك المتميز» مجموع القضايا التي تبدو، مباشرة أم لا، أكيدة بالنسبة لفكر معين، قضايا يلتحم بها ويستطيع بالتالي أن يأخذها على عاتقه، تلك التي يستطيع القول عنها: أرى بجلاء أن. . .، الخ. عندما آخذ على نفسي أن أبرهن للآخر أن. . .، فإن حقل إدراكه المميز هو نوعاً ما حقلي أن أيضاً، أي أنني أتطلع إلى فهمها عبر الفكرة التي أكوّنها لنفسي عن هذا الآخر، لكني أسلِّم في الوقت نفسه بأن القضية العكسية غير صحيحة، بأن حقل إدراكي المميز يتخطى، يتجاوز حقله؛ القضية التي أنا مَعْنيٌ بالبرهان عليها هي قسمٌ مما هو بالنسبة له القطاع المظلم، بمقابل تلك المضاءة بالنسبة له كما هي بالنسبة لي. منذ الآن على ماذا تقوم العملية التي سأحاول الانصراف لها؟ نستطيع القول، يبدو لي، أن المقصود بالنسبة لي هو أن أحصل منه، أي في الواقع من انتباهه، الذي يركزه على ما أسميته حقل إدراكه المميز، على وضوحٍ كافٍ حتى يكتسب بفعل الجوار هذه المنطقة المجاورة التي كانت بالنسبة لي مضيئة، بينما كانت لا تزال بالنسبة له مظلمة. هذا وصف ظهوري، أكثر مما هو بالأحرى تخطيط ذو طبيعة منطقية. بديهي جداً أننا، منذ أن نطرح مسألة الصحة ـ ومن المستحيل الكلام عن برهان من دون طرحها ـ مرغمون على أن نبدِّل نوعاً ما التصميم، أو بتعبير أصح على أن نفسِّر ما قلته لتوي تبعاً لبعض الهيكليات

الشاملة التي يجب تمييزها، باعتبار أن البرهان يقوم على إظهار وحدة عضوية للمفهوم، حيث كان يبدو للوهلة الأولى أننا إزاء عناصر غير متصلة، أي تأكيدات من شأنها أن تكون منعزلة كلياً بعضها عن البعض الآخر، على أساس أن بعضها صحيحٌ مثلاً، والبعض الآخر مشكوك فيه أو حتى خاطىء.

فلنحاول تطبيق هذه الملاحظات التمهيدية على مفهوم البرهان على وجود الله؛ ولنتساءل عن المستلزمات الظهورية التي يحويها فعل البرهان أو إرادة البرهان على أن الله موجودٌ. هناك أولاً «أنا متأكّدٌ أن. . . التي (من حيث أتعهد بأن أبرهن للآخر صحتها) لا أشك بها، لا أحدِّد طبيعتها (هذا التأكد قد يستند مثلاً بالنسبة لي إلى تجربة شخصية هي بمثابة شارة أو إلى خضوع مطلق لسلطة لا نقاش حولها). من جهة أخرى، مثالياً، أطابق بشكل محدد مع موقع الآخر حتى يمكنني أن أقول له: أنت تسلم بأن. . .، ثم، عند الحاجة، إذا رأيت تكذيباً يواجهني حول هذه النقطة، أتقهقر حتى خط خلفي أكثر أكون واثقاً فيه من اللحاق به (يكون هذا مثلاً واقع الاتفاق على أن شيئاً ما موجودٌ). وبحشري إياه في هذه الزاوية، يصبح الأمر بالنسبة لي أن أجعله يتبيَّن بأنه في حال التزامه الكلي بهذا التأكيد الذي هو الحد الأدنى، أي المحتوم، بدل الاكتفاء

بلفظه، أو، إذا أردنا، التأشير عليه بلا تبصّر، سيراه يتمدد نوعاً ما إلى حد المطابقة مع هذا التأكيد الآخر الذي كان يرفض الموافقة عليه: الله موجودٌ، صحيحٌ أن الله موجودٌ.

إذا كان فعل البرهان يستلزم إذن ادعاءً، نوعاً من «آخذ على عاتقي أن...»، ينبغي إضافة أن هذا الادعاء يبدو لنفسه مبنياً، لا على الوعي المتعجرف لقدرة سأميزها فيّ، بل أونتولوجيا على وحدة لا يمكنها إلاّ أن تظهر لفكر يحقق حداً معيناً من التركيز الباطني. بديهي، أن أياً كان في مجال كهذا سيعمل، أو سيبدو أنه يعمل مثل المشعوذ الذي يعتبر نفسه فريداً في فنّ الـ...، سيبدو للآخر لا كفيلسوف أو كلاهوتي، بل كمشعوذ في الفلسفة وفي اللاهوت، أي كلا-فيلسوف أو كلا-لاهوتي بإطلاق.

إلاّ أنه يظهر للتأمل أننا إزاء تشكيك مال الفلاسفة التقليديون غالباً جداً إلى تجنبه وهو التالي: يجري كل شيء معظم الأحيان كما لو أن هذه البرهنة، التي تدّعي لنفسها الشمولية، لأنها تزعم أنها مبنية في الكائن، تصطدم بالحواجز نفسها، تلقى نفس الفشل الذي يلقاه عمل منوِّم مغناطيسي، مشعوذ أو وسيط فاته النجاح المنتظر.

• أنسعى للخروج من هذا الموقف التشكيكي بالتصريح:

إمّا أن البرهنة تفشل لأنها تقوم على مغالطة بالإمكان الكشف عنها نهائياً، والتي، بالضبط، أشار إليها الآخر؛

إما أنها تفشل لأنها تصطدم بسوء نية جوهرية، بحالة تشبّثٍ ثابتةٍ؟.

لا يبدو لي الحل الأول في الحقيقة مقبولاً؛ نرى محاولات تتجدد دورياً لرد الاعتبار من خلال تجديدها إلى براهين اللاهوت العقلاني القديمة؛ لا أفكر فقط بالنيوتومائية، بل مثلاً بالبحث، الرديء على كلٍ، الذي قدّمه الأستاذ أورستانو في مؤتمر الفلسفة الدولي حول البرهان.

لنا كل الحق في الاعتقاد بأنه يبدو، في درجة معينة من التفكير الفلسفي، شبه مستحيل الإعلان أن البراهين التقليدية كافية أو مُرضية تماماً، كذلك أن نرفضها بلا قيد ولا شرط، كما نضع جانباً طوابع لاغية. فواقع أن مفكرين كبار اكتفوا بها واقعٌ مستمر، ولا يمكننا أن نقول لأنفسنا ببساطة إننا نحتل موقعاً متقدماً أكثر من موقعهم على نوع من الطريق هي طريق العقل الرئيسية. أليس هناك مجالٌ للافتراض بالأحرى أنهم كانوا يضعون في حجتهم شيئاً ما لم ينجح في الانتقال إلى صيغهم ويطلب منّا توضيحه بجهد ليس من المؤكد حتى أننا قادرون تماماً على بذله.

أما الحل الثاني فيجب اعتباره وقتيا تماما. فعندما احرِّم سوء نية الآخر، فأنا مرغم على التساؤل لدى التفكير إذا كان موقفه لا يبدو لي كذلك لأنه يناقض إرادتي أنا، إرادتي في إقناعه، في تحويله. عندما ادعي بأن أبرهن للآخر أنه أخطأ بالشك، و«بالأحرى» بالإنكار، عليّ الإقرار بأني في معنىً ما أسعى إلى مزاولة إرادة قوتي عليه، إلى الانتصار عليه - وبأني من هنا بالذات أنزع إلى أن أخلق عنده حالة دفاعية، إرادة مقاومة. لكن ليس هذا كل شيء، ليس حتى الجوهريّ: لنسلِّم بأن سوء النية هذه موجودة فعلاً، فيجب أن نسعى إلى فهمها، بدل الاكتفاء بالتنديد بها أو النواح عليها. إنه أكثر فائدة لا نهائياً العمل على وضع الذات بجهد تعاطف داخل ما أسميه، أنا، ربّما عن حق، سوء نية، لكن يظهر لنفسه بخلاف ذلك تماماً. هناك ما يدعو فعلاً للاعتقاد بأن الآخر يمكنه في الحقيقة، لو أوضح تماماً رفضه، أن يضعه فعلياً: أرفض هذه الطريق، لا أرضى الاستمرار فيها، لأنها توصل إلى حيث لا أريد الذهاب. إن هذا هو بمعنى ما ذو دلالة، ومبهمٌ بمعنى آخر. لماذا لا يريد الآخر الوصول إلى إثبات الله المقدم له في نهاية هذا المضيق. هذا ربّما لأنه يبدو له متعارضاً مع المعطيات الأساسية للتجربة، مثلاً مع وجود العذاب والشر بمختلف أشكالها؛ وقد يكون هذا أيضاً لأن هذا الإثبات بنظره يحطم الدفع الذي يحمله، من

حيث هو خليقة حرّة، على اعتبار نفسه لا متناهياً في القوة، في هذه الحالة الأخيرة، «حيث لا أريد الذهاب» تعني «لا أريد أن يكون الله موجوداً، لأنه لا يمكن أن يوجد من غير أن يحدّني، أي ينفيني». إن هذا بالغ الأهمية ويترجم في الحقيقة هذا الواقع الفريد الذي مفاده أن ما يطرحه «المبرهِن» على أنه الكمال يفسِّره مناقضه كعقبة أمام انتشار كائنه الخاص المؤلّه ضمنياً نوعاً ما، إذن كنفي للخير المطلق. ينجم عن هذا أن اتفاقاً ولو أدنى بين الطرفين مفقودٌ. ـ ليس فقط الاتفاق حول الوسائل، حول الطرق، بل الاتفاق حول الغايات، حول المفضّل الأساسي. بيد أن التفكير والتاريخ يبدوان لي يتسائلان نحو هذا التقرير الذي مفاده أن فكرة البرهان غير منفصلة عن ارتكاز إلى تأكيد مسبق معين وصل بنا الأمر لاحقاً إلى الشك به، أو بتعبير أصح إلى وضعه بين قوسين، فالقوس هي ما يجب رفعها. البرهان مرحلة في جدلية داخلية معينة تبقى بالرغم من كل شيء تابعة لوضع ثابتٍ، أو، إذا أردنا، لنظام قيمٍ لا نقاش حولها كقيم. منذ الآن، بقدر ما تُعرف هذه القيم أقل، أو، بكلام آخر، بقدر ما يضعف التقليد الروحي المتجسد فيها، ـ بقدر ما يصبح البرهان في الواقع أصعب إدارة، في حين أن الحاجة إليه تزداد باضطراد. نصل إذن إلى هذه المناقضة التي مفادها أن البرهان ليس فعالاً بصورة عامة إلاّ حيث عند

الاقتضاء كان بإمكاننا الاستغناء عنه؛ وبالعكس، سيبدو بشكلٍ شبه أكيدٍ كلعب على الألفاظ أو كقياس دائر لمن هو بالضبط موجَّه له ومطلوب إقناعه. فلنضف أن البرهان ليس فقط لا يمكنه أن يحل محل الإيمان، بل بمعنى عميق يفترضه، ولا يمكن استخدامه إلاّ لإعادة التوطّد الداخلي لمن يشعر بطلاق في ذاته بين إيمانه وبين ما أعتقد أنه اقتضاء عقله الخاص.

بعمق أكثر اعتقد بضرورة الملاحظة بصورة نهائية أن واقع «البرهان لـ» هو اتصالٌ بين الذات وبين الغير لا يمكن أن يتم إلاّ على أساس وضعٍ ملموسٍ معينٍ على الفلسفة ـ أو اللاهوت ـ أخذه بالاعتبار، تحت طائلة الانغلاق في قطاع تجريدات إن لم تكن كاذبة، فجامدة على الأقل.

إن أحد أفدح أخطاء فلسفةٍ معينةٍ ليست بلا ريب التومائية بجوهرها، بل هي على أي حال تعبيرها الشائع، يبدو لي يكمن في طرح إنسان طبيعي يكون ثابتاً عبر التاريخ. إن فكرة الـ (Homo naturalis) هي بحدٍّ ذاتها مبهمة، لأنه لا يحق لنا الخلط بين الإنسان الطبيعي الذي يتطور إلى هذا الجانب من وحي يجهله وربما هو مهيؤ لتقبله، ـ وإنسان طبيعي يطرح نفسه كإنسان طبيعي مقابل فوـطبيعي يتخيله، يرفضه ويحاربه. ليس هذا كل شيء، الإنسان الطبيعي حقيقة تاريخية، يتحدد قياساً

على تصوّر الكون يتحول في الزمان، هو في التاريخ، في الوقت نفسه الذي يحاول تمثل نفسه من خلال عالم معقول كغريب عن التاريخ، لأن هذا العالم يعبِّر عنه في قواه، في متطلباته كما تتحقق في عصر معين. يبدو واضحاً من هذا المنظور ليس فقط أن الإنسان الطبيعي يتطور، لأن الإنسان الطبيعي (Homo naturalis) هو قبل كل شيء إنسان تاريخي (Homo Historiens)، بل حتى من شأنه أن يتفكك، وأظن أن هذا التفكك يعرض بنسبة كبيرة، لا أقول الاستحالة، ـ فهذه الكلمة غير مناسبة ـ إنما اللافاعلية النسبية، على الأقل على الصعيد العقائدي الديني، للاهوتٍ مسمّى عقلاني، لا يستطيع العديد من المفكرين «المتقدمين» حتى، سواءً في الحقل الاجتماعي، أم في الحقل الفني، التصميم على التنكر له. إننا، في النتيجة، لأن وحدة الإنسان محطمة، لأن عالمه مهشم، ـ نصطدم بهذا العار للبراهين المتعذر دحضها عقلياً والتي مع ذلك تتكشف أحياناً في الفعل لا قوة إقناع لها.

بيد أن هذا العار لا يمكنه أن يكون للفكر الفلسفي حاجزاً مطلقاً يأتي ليصطدم به. إنني متفقٌ كلياً مع لوسين في تمييز قيمة إيجابية، محرِّضة، للحاجز كحاجز؛ والمطلوب بالضبط معرفة كيف يمكن أن يّتمَّ هنا هذا التحول الذي بموجبه ينقلب الحاجز

إلى وسيلة. ليس ممكناً إلاّ بقدر ما أتوصل ليس فقط إلى أن أبيّن إنما أيضاً إلى أن أميّز بوضوح في قيمته الحيوية والدرامية الموقف الذي أنا ملتزمٌ به عندما أبذل جهدي من دون جدوى لنقل يقيني للآخر.

أنا مؤمنٌ تجاه كافرٍ. رأينا هذا: إن إغرائي كبيرٌ لتفسير هذا الكفر بأنه يقتضي سوء إرادة أو سوء نية؛ ميزنا أيضاً أنه عليّ مقاومة هذا الإغراء والانفتاح ما يكفي على فهم الآخر لا تخيل موقفه الداخلي كما هو له (وليس من خلال موقفي). أُقادُ من هنا للاعتقاد بأن شيئاً ما «أعطي لي أنا» لم يُعط «له هو»؛ ثم ينبغي التأمل حول طبيعة هذه الهبة وحول مقابلها. يدخل هنا فحص للشروط التي فيها يمكن اعتبار الإيمان واقعياً. أعتقد أن هذا الفحص سيسمح بتبيّنٍ أن كلمة واقع لا يمكن أخذها هنا لا في معنى حقيقية، ولا في معنى الفعالية العملية. المقصود بالأحرى تمييز ما إذا كان المؤمن ـ أو بالأحرى إذا كنت أنا الذي أدعي الإيمان ـ، عرفت حقاً أن أُلبي الدعوة التي وُجِّهت إليّ، باعتبار أن هذه الإجابة لا يمكن أن تقوم إلاّ في شهادة أحملها أو لا أحملها «في حياتي»، أي ليس فقط وجوهرياً، في أفعال تُحدَّد وتُعدُّ، بل بما أحرره أو أشعّه للغير. بعبارة أخرى من ماهية الإيمان الواقعي إلاّ يكون متمثّلاً في شيء بملكية يمكن الاعتزاز

بها؛ يتشوه منذ أن نتبجّح به. يصل بي الأمر هكذا إلى قياس تفاوتي بالنسبة لهذا الإيمان الذي يبدوت أني أقول عنه هو قسمتي، أي أن أحسب حساب كفري في نفس وسط ما أسميه إيماني. ومن هنا ينشأ في الحال اتصالٌ بيني وبين من يبان ببساطة كافراً - اتصال في نور حقيقةٍ هو أيضاً نور محبة، - قد يذهب هذا الاتصال حتى نوعاً ما من القلب، لا الموضوعي، بالتأكيد - ما ليس له أي معنى - بل الذي يتناول العلاقة التي أطرحها بيني وبين الآخر؛ لأنني أستطيع المضي حتى تَبَيُّن أن الآخر المنكشف كافراً، يشهد بصحة أكثر، بفعالية أكثر مني أنا الذي أزعم أني مؤمنٌ، على هذا الواقع المتضمن في فعل إيماني.

لكن بيِّنٌ أن هذه الجدلية نفسها بحاجة إلى تمحيص. أنا مرغمٌ على التساؤل كيف يجوز أن أُواجه أصول الإيمان هذه التي أُميِّزها في داخلي بامتلاء الإيمان. أيكفي الجواب بأنني أقيس معطىً واقعياً بالنسبة لمثال يتخطاه من كافة النـواحي، لكني أكتفي بتمثله؟ يكون هذا إفسادٌ للإيمان حتى لا نعود نرى فيه سوى طيف؛ كما يكون في الوقت نفسه عملية طرح لموضوع الإيمان بتعابير، يتفق التاريخ والتفكير في إظهار هذا، لا تسمح إطلاقاً بتقديم أي حل له؛ هذا باختصار تقهقر نحو اللاأدرية الأكثر سحطية وعمقاً، لاأدرية نهاية القرن التاسع عشر. هنا،

كما دائماً، التأمل، والتأمل وحده يخرجنا من الوضع الشاق الذي نوشك على التورّط فيه؛ إنه هو بالفعل الذي يرغمنا على التساؤل إذا كان التمييز بين المثال والواقع يبقى له معنى في مجال كهذا، وإذا لم يكن هنا بلا مسوِّغٍ قانوني منقولاً خارج قطاع الموضوعات التي يُطبَّق فيها بدقة. وهنا يتم بالرغم من كل شيء الاتصال بين الفلسفة التقليدية وبين جدلية الإثبات كما أمثلها. ينبغي مع ذلك الإشارة إلى أن هذا التأمل الأخير، مهما كان قريباً من الحجة الأونتولوجية، يتم على «أؤمن» لا يمكن أن تتوضَّح إلاّ تحت صيغة «أؤمن بأنت»، ملجأي الوحيد.

إنه تبعاً لمجموعة التأملات المركبة هذه يتحدد التمييز بين الموضوع وبين السر؛ لأن هذا الواقع الذي أنفتح عليه وأنا أبتهل إليه لم يعد بالإمكان بأي شكل من الأشكال تمثيله بمعطى موضوعي أتساءل حوله ويكون عليّ تحديد طبيعته عقلياً. أقول بطيبة خاطر أن هذا الواقع يسلم نفسه لي بمقدار ما أسلم نفسي له؛ إنني بواسطة الفعل الذي به أُركِّز نفسي أصبح حقاً ذاتاً. «أصبح ذاتاً، أقول: إن الوهم القاتل لمثالية معينة يكمن بالفعل في الاّ أعود أرى أن الكون ذاتاً ليس واقعاً أو نقطة انطلاق، بل فتحاً وهدفاً».

١٩٣٩

الأرثوذكسية ضد الامتثاليات

لم أوافق من غير تصورات جدية على أن أتناول، باختصار كبير على كلٍ، موضوعاً له بالتأكيد بالنسبة لي أهمية قصوى، إنما ليس بالإمكان معالجته من دون أن يكون لدينا شعورٌ بالسير على حرفٍ وسط المزالق. أولاً، هناك تأكيدات مرعبة خاصة بالنسبة لمن يصوغها، لأنها تجبره على أن يميز بجلاء كم هو غير جدير بإعلانها. من جهة أخرى، يستحيل تقريباً في صفحات معدودة ألاّ نثير التباسات لا تخلو من الخطورة، وخاصة ألاّ نكون عرضة لصدم هذا أو ذاك القارىء، من غير توفر أي وسيلة لأن نقدِّم له لاحقاً التسكينات التي تحقّ له.

«عندما نقول بصدد موضوع معيَّن «نحن الكاثـوليك»، قريبون جداً من تجاوز حدود الكثلكة، نكف تقريباً عن التفكير

كاثوليكياً». إنه حول هذا الإعلان التناقضي بعض الشيء والظاهر في أحد كتبي تتمحور الملاحظات التي ستلي. ربما سأفهَم بصورة أفضل بالقول إن قصدي أن أفرِّق في نطاق الممكن بين مفهومَين معرَّضين جميعاً للخلط بينهما، أعني الأرثوذكسية من جهة، والامتثالية من جهة أخرى.

يبدو لي أننا نغفل الجوهري في الأرثوذكسية عندما لا نرى فيها سوى واقع المحافظة على آراء صحيحة حول أمور العقيدة الأرثوذكسية أمانة مطلقة، على صعيد التأكيد، للكلمة المتجسِّدة، إنها أمانة التحام أو إجابة، تتجسد في الـ «أؤمن» (Creoro) التي تبان في كل ساعة من اليوم في كل مكان في صوت الكنيسة الكونية، في كل مؤمن من حيث يشارك في هذا الجسم الحيّ. لقد كتب شسترتون: «لا شيء يظهر فساد العالم الحديث على نحو أفضل من الاستخدام العجيب في أيامنا هذه لكلمة أرثوذكسية. حديثاً كان الهرطوقي يفتخرّ بأنه ليس هرطوقياً. لقد كانت ممالك هذا العالم والشرطة والقضاة هي الهرطوقية. هو كان أرثوذكسياً. لم يكن يتعجرف لكونه ثار ضدها، إنها هي التي ثارت ضده.. كان فخوراً بكونه أرثوذكسياً، فخوراً لكونه في الحقيقة.. كان مركز الكون، وحوله كانت النجوم تترنَّح... إنما اليوم فهو يتباهى بهرطقته،

وترقب أنظاره التصفيق. لم تعد كلمة هرطقة تعني أننا في الخطأ، بل بالأحرى أن ذهننا نَيِّرٌ وشجاع. وبالعكس تماماً فإن تعبير أرثوذكسية يأخذ قيمة محقرة». ملاحظة شسترتون هذه هي أصح اليوم أيضاً مما كانته قبل حوالى ثلاثين عاماً. نظهر بلا عناء أنّ هذه الفلسفة الدينية وحتى المسيحية لهذه الأيام تصل إلى حد اعتبار الهرطقة قيمة إيجابية. ليس هذا ممكناً إلا بموجب غلطة أساسية تغفل، يجب قول هذا عالياً، جوهر المسيحية، تُبخِّر بالفعل هذا المضمون الموحى به والذي بدونه تكف عن أن تكون ديناً لتتحول، لا أقول حتى إلى فلسفة، بل إلى علم أخلاق منزوف وغير ثابت.

الأرثوذكسية هي الأمانة لكلمة الله،لكن هذا يعني أن هذه الكلمة تفقد معناها وقوة تطبيقها ما أن نبتعد عن الصعيد الفوـ طبيعي الذي هو صعيد التجسد. بالتأكيد، سنسمعُ من يتكلم، مثلاً، عن أرثوذكسية، إنما فقط بقدر ما سيصبح ماركس، إذ تجرأت على قول هذا، فوـ مؤنسناً، وبقدر ما سيعتبر فكره، لا مذهباً، بل رسالة مطلقة أو شبه وحي، هذا بالطبع خلفٌ وحتى متناقضٌ، لأن الفكرة بحد ذاتها عن مثل هذه الرسالة أو مثل هذا الوحي تتناقض مع المضمون المادي الخالص الذي تحمله الماركسية. وبقدر ما نبتعد عن قطاع النبوة الحقيقية أو المغتصبة

لنغرق في ميدان العلم اللاشخصي، بقدر ما سيصبح أكثر استحالة الحديث عن أرثوذكسية، وأيضاً، بالطبع، عن هرطقة.

إن امتثالية، أياً كانت ـ عقلية، جمالية، سياسية، ـ هي خضوع لكلمة معينة ذات طبيعة نابعة لا من شخص، بل من مجموعة تعتبر نفسها مجسِّدة ما «يجب» الاعتقاد به، ما «يجب» تقديره، في بلد معين، في وقت محدَّد من الديمومة، لكن متجنبة بالطبع، الإقرار بعلامة النسبية التي تسم كل شكل تاريخي للمعرفة أو للذوق.

خلافاً لما ادعت إقامته فلسفة سفسطائية الجوهر طُعِّمت، خلال القرن التاسع عشر، بالعلم الإيجابي، التي ليست في الحقيقة سوى متطفلة عليه، فهو خلفٌ أن نرى في ممارسة الفضيلة امتثالية أخلاقية، حيث إن فضيلة جديرة بهذا الاسم، سواء مارسها مؤمنٌ أم لم يمارسها، هي لا التنفيذ الميكانيكي لفريضة، بل الفعل الخاص لحرية.

يُعثر على الامتثالية الأخلاقية عند أولئك الذين لا يمارسون هذه أو تلك الفضيلة إلاّ لأنها ـ أو غالباً جداً لأن صورتها ـ شائعة في البيئة التي ينتمون إليها، وخاصة عند أولئك الذين ينظمون عادات المجتمع. عندما نتحدث اليوم عن «تقاليديين»،

وهـذه الكلمة مـأخوذة بـالمفهوم التهكمي والتحقيـري الـذي نعرف، فبالتأكيد هذه الامتثالية الأخلاقية هي ما نقصد. لكن ملاحظتين هامتين تفرضان ذاتيهما على التفكير.

أولاً، لا شيء يسمح لنا أبداً بإصدار حكم نهائي على الأسباب التي لأجلها يمارس فردٌ معيَّنٌ فضيلة معينة، حيث إن هذه الأسبابَ غالباً ما تكون غير واضحة تماماً بالنسبة له هو، لا نستطيع معرفة ما إذا لم يكن، وراء ما يبدو لنا مجرّد خضوع لتقاليد، تكمن عفوية أخلاقية حيث تبان النفس ذاتها.

من جهة أخرى ـ ويبدو لي هذا «جوهرياً» ـ منذ أن أشي «بالتقاليدي» كغير، أي منذ أن أُنصِّب نفسي قاضيه، خارقاً هكذا أحد تعاليم الإنجيل الرئيسية، فأنا من أعمل كفرّيسي، لأنني ضمناً أدّعي لنفسي «تفكيراً أفضل» متجاوزاً تبعيات واهية تقيد، حسب اعتقادي، سلوك الآخر. لا نبقينّ أكثر مما ينبغي في حلقات التجريد الجافة: يبدو لي واضحاً تماماً أننا نرى، عند العديد من كاثوليك اليسار الذين لا يوفرون السخريات عن كاثوليك اليمين المعتبرين «تقاليـديين» وقبـوراً مكلّسة، تَحَـدُّدَ امتثاليةٍ معكوسة مهـدّدة بقوة بـالتحول إلى امتثـالية ليس إلّا بمناسبة النزاع الأسباني المرعب الذي يبلبل العالم والضمائر منذ أكثر من عامين، نرى هكذا المواجهة الواضحة بين دعـويين

عكسيتين: «نحن الكاثوليك، علينا أن تكون أمانينا مع الجنرال فرنكو ومع الذين يريدون تحرير اسبانيا من القبضة الماركسية» ـ «نحن الكاثوليك، علينا الوقوف مع الذين يرفضون تسليم بلدهم لديكتاتورية مدعومة بالمرتزقة المغاربة ومستوردة من القوى الفاشية». لن نُحمَل أبداً على التسليم بأن قضية دهرية، من منظور كاثوليكي أو مسيحي تحتفظ بقيمة مطلقة، بغض النظر عن الوسائل المسخّرة لخدمتها. حتى لو سلّمنا بأن هذا التمييز بين الغايات والوسائل يمكن قبوله في الميدان السياسي ـ لا يزال له، حتى في هذا الميدان ما يصدم بعمق الضمير، ـ فمن جوهر المسيحية بالعكس أن ترفضه باطلاق. أجرؤ على الزعم أنه، عندما يتجابه كاثوليك اليمين وكاثوليك اليسار حول موضوع النزاع الإسباني، فالمجابهة هي في الحقيقة بين امثاليتين تمدّد كل منهما كلمةً ذات طبيعة نابعةٍ عن هذا أو ذاك العضو الذي يشجع ويعزز يوماً بعد يوم الآراء المتصوَّرة مسبقاً لقرائه. إلاّ أن مأساةً كتلك التي تجري في اسبانيا هي من التعقيد بحيث تتجاوز الفكرة التصويرية التي يكونها عنها قراءٌ غير مطلعين كفاية، وفي كل الأحوال يتغذون بأنباء مغرضة، إلى حدٍ معين يصبح معه أي اتخاذ موقف جدي الدافع، أي غير عاطفي، يمكن اعتباره مستحيلاً عملياً. كيف لا نستخلص من هذا، مهما بدا تناقضياً، أنه إذا كانت الكثلكة قبل أي شيء «اقتضاء

كونياً، فواجبنا ككاثوليك هو أن نفهم أولاً أنه لا يوجد بلا ريب أي معنى لأن نرغب هنا في التفكير كاثوليكياً، إنما المطلوب فقط، تجاه مسألة تحرك أفضل وأسوأ ما فينا، من جهة أن نستخدم في نطاق الممكن روحاً نقدية فقدت الكثير من اعتبارها اليوم، وهذا غالباً باسم مفهوم خاطىء وتبسيطي للحدس، من جهة أخرى في ألاّ نتخلى تجاه البعض ولا تجاه البعض الآخر عن هذه العدالة وعن هذه المحبة اللتين لا وجود خارجهما إلاّ للعنف الحزبي.

أعلم بالتجربة أن مثل هذا الموقف ناكرٌ للجميل، وأنه ضد ميل طبيعتنا نفسه. أكثر من ذلك، يبدو لي أن الإغراء تقريباً لا يقاوم بالنسبة لكاثوليكي أكثر من أي كان، في تنظيم قناعاته في كل مترابط ظاهراً تسند عناصره بعضها البعض الآخر، هناك سببان لهذا: من جهة، هذه وسيلة لاكساب بعض الصلابة للأجزاء الأضعف في هذا الكل، من جهة أخرى حاجة التنظيم هذه هي استجابة لهاجس مواجهة الخصم بمجموعة متماسكة يُعتَقد أن من شأنها تخويفه. وعلى هذا الأساس من الطبيعي جداً أن تُتصوَّر الامتثالية في كل الميادين كمجرد امتداد اللاارثوذكسية. يبقى أن هذا مجرّدُ خداع بصري من شأنه أن يترتب عنه نتائج فعلية خطيرة. لا يمكن بالفعل إلاّ أن تحدث عدوى، بموجبها تُعتبر الأرثوذكسية نفسها امتثالية دينية والتي

تبدو أنها تصبح قابلة لكل الانتقادات التي يتعرّض لها خضوعُ لكلمة من أي طبيعة كانت. يسهل إظهار أن هذا صحيحٌ في كل الميادين، في الميدان العلمي مثلاً. القول: على كاثوليكي ككاثوليكي أن يتخذ موقفاً معارضاً لقانون التطور أو لمفاهيم اينشتاين، هونسيان خطير للاقياسية المطلقة القائمة بين الصعيد المفارق الذي قياساً عليه يتحدّد بصفته مؤمناً ـ وبين القطاع، المحدود بالتأكيد، لكن المستقل، حيث تتطور المعرفة الايجابية ما من شيء يمكن أن يكون أكثر خداعاً من فكرة استمرارية واجبة وفعلية بين ثوابت الأيمان وبين هذا المفهوم النسبي بجوهـره وبالتالي القابل للمراجعة يتجسد فيه في مـرحلة معينة العلم الإيجابي، وما من شيء أقل حكمة، أضيف، من تلك المحاولة لأن نستغل في معنى عقائدي اكتشافاً فيزيائياً أو بيولوجياً منعزلاً عن سياقه نعمم نتائجه من غير مسوِّغ قانوني.

لكنا ألسنا بهذا ننقاد إلى حفر فجوة بين صعيد الأيمان، من جهة، وبين الفكر وحتى الحياة من جهة أخرى؟ أعتقد أنه هنا يجب خاصة التعلق بإزالة كل التباس.

كم من مرة سمعنا كافرين يعلنون لنا ليس بلا احتقار: «أنتم المسيحيون، تنطلقون من حقيقة جاهزة، لا تتقدمون بلا حدود، ومعنى هذا أنكم، في لعبة المعرفة والحياة، تلعبون بزهر

مغشوش». ليس هناك دافعٌ لهذا الاتهام إلّا إذا كنا مستندين في تسلمنا بأن الأرثوذكسية تفتح المجال أمام الامتثالية. هذا بالضبط ما أناقشه من جهتي دون تردد. فمطلوب إذن هنا نوعٌ من اللاإستمرارية حتى نستطيع إظهار الحرية التي تجعلنا بشراً. كما يجب أن نكون على بينة بطبيعة هذه اللااستمرارية.

الكل يعلم التمييز العميق جداً الذي اقترحه برغسون، في «منبعا الأخلاق والدين»، بين أخلاق مغلقة وأخلاق مفتوحة. الأولى، الأخلاق المغلقة، هي أخلاق كائن يتحد بالمجتمع الذي ينتمي إليه، كلاهما مأخوذان معاً بنفس مهمة البقاء الفردي والاجتماعي. يفترض بها إذن أن تكون ثابتة. الأخرى هي دفعة، اقتضاء حركة. أخلاق الإنجيل هي بصورة أساسية أخلاق النفس المفتوحة. «إن الفعل الذي به تنفتح النفس يؤثر في توسيع وفي رفع أخلاق محبوسة ومجسدة في صيغ إلى روحانية خالصة». تُترجَم الأخلاق المفتوحة بمجموعة من النداءات موجهة إلى ضمير كلٍّ منا من قِبَل أشخاص يمثلون أفضل ما في الإنسانية. أعتقد أنه يجب هنا تمديد الفلسفة البرغسونية إلى ما وراء حدود علم الأخلاق: ليس الفكر المسيحي الحقيقي الفكر المفتوح على أفضل وجه فقط، بل يمكننا القول إنه ينفي نفسه كفكر بقدر ما ينغلق، إلّا أننا نستطيع الاعتقاد بأن الأرثوذكسية

المأخوذة في حقيقتها تحدد الشروط المتجذرة في الفو ـ طبيعي التي تسمح بفتح الآفاق الأوسع، الأكثر لا محدودة أمام المعرفة والعمل الإنساني.

إذا كان الأمر كذلك، فإن ما قلته قبل قليل حول وجود لاستمرارية بين صعيد الإيمان وصعيد التجربة بحاجة لتكملة، أو بتعبير أصح لمعادلة. بالتأكيد، لن يكون الموضوع أبداً أن نستخلص، بأي طريقة كانت، من المضمون الموحى به لوازم بنفس درجة اليقين وتهم مثلاً العلم أو السياسة، مأخوذين في تعبيرهما الدهري. لكن الصحيح، هو أنّ من يعيش في نور المسيح ووعده، يجدنفسه بهذا متجهاً بشكل يدرك معه بصورة أفضل لا تجريدياً ونظرياً، إنما «هنا والآن» (Hie et Unne)، مشروط الحقيقة العمل العادل. لكن هذا لا يبقى صحيحاً إلاّ بقدر ما لا تتحول أمانته إلى هذه المراعاة للذات، إلى هذا الاكتفاء، إلى هذا الرضى بالذات الخاصة بالفريسي ـ بهذا الفريسي الذي يستطيع كلُّ منا، بشيء من الانتباه تمييز وجوده في أعماق ذاته.

إن ما يزيف هنا كل شيء عند الكافر أو عند الهرطوقي ـ على الأقل عند من يتباهى بهرطقته، ـ هو اعتقاد أن فكراً مفتوحاً يتوجب عليه تجاه نفسه البقاء معلقاً فيما يختص بالدعاوى

النهائية للمصير الإنساني. يبدو هكذا التردد فيما يتعلق بالجوهري كعلامة أو امتياز الذهن النيِّر، أحياناً حتى، نذهب أبعد أيضاً، ونسلِّم بنسبة صراحة مختلفة، بأن النفي يستطيع وحده الاستجابة لأمنية الكائن الحر العميقة، وبأن الاثبات سجنٌ. هذه المسلمات التي تبدو أقلّه غير مشجعة عندما يستخلصها التفكير يقتضيها في الواقع ما أُصطُلِح على تسميته الفكر الحر، وهناك ضرورة لتحليلات طويلة لإظهار كيف استطاعت، لا أقول فرض نفسها على الوعي النيِّر، بل أن تطبع بمكرٍ عند العديد من معاصرينا النسيج العقلي ذاته، لكن البديهي، هو أن الأرثوذكسية، عندما تُعقَل وتراد في حقيقتها، تخلق المناخ الروحي الذي يستطيع في وسطه أن يتفتح الاثبات بأكثر حرية ممكنة. «إذا كنا نتمنى اصلاحات، يعلن شسترتون، يجب علينا الالتحام بالأرثوذكسية»، لأن من يبدأ محاربة الكنيسة باسم الحرية والإنسانية، يقول في موضع آخر، «ينتهي بضرب هاتين الأخيرتين عرض الحائط لمتابعة الصراع الذي كانتا رهانه المزعوم». تلقي أحداث الأزمنة الأخيرة ضوءاً كاشفاً على هذه اللحمة التي تربط الأرثوذكسية المأخوذة في حقيقتها بصيانة ما سأسميه عن اقتناع «الإيجابي» في الإنسان ـ هذا الإيجابي الذي يستبسل ضدّه بعنف مماثل أسياد أوروبانا الممزّقة. وضروري

الإضافة، للإنصاف، أنه إذا كان قسمٌ من البروتستانتية في ألمانيا يبذل مقاومة بطولية وجديرة بكل إعجاب لكنيسة رسمية أفسدتها النيو۔ وثنية، فذلك بالمقدار نفسه الذي يبقى فيه أميناً لكلمة المسيح، أي بالقدر الذي يبقى فيه بالرغم من كل شيء مرتبطاً بجذوره الحية بالأرثوذكسية التي كان يبدو أنه طلّقها.

ربّما، فضلاً عن ذلك ـ حول هذه النقطة أريد التركيز في الختام ـ ربّما علينا، فيما يختص بالعلاقات بين الطوائف، أن نحترس بعناية أكثر من هذه الفريسية الكامنة المعرضين لها بصورة مستمرة، مهما كان قليلاً تفسيرنا للأرثوذكسية لا كأمانة، بل كامتثالية عليا.

لا أعرف أبداً منازعات أكثر تفاهة وبالنتيجة أكثر بطلاناً من تلك التي تضع دورياً وجهاً لوجه الكاثوليك والبروتستانت المتمتعين على أي حال بحسن نية متساوية، برغبة متساوية في التفاهم المتبادل، والذين يسعون للإشراف على اتفاقهم وخلافهم. منذ أن يعلن الكاثوليكي للبروتستانتي أنه هو، الكاثوليكي، أو بتعبير أصح الكنيسة، يمسك بالحقيقة الشاملة التي لا يحتفظ البروتستانتي إلاّ بأجزاء منها تشوبها الأخطاء، باختصار، منذ أن ينكر جذرياً أن يكون على نفس مستوى مناقضه، وبعد أن استبعِدت هكذاشروط أي خصام، يصبح

من المستحيل تقريباً ألاّ ينتهي لقاءٌ معقـود أحيانـاً في أجواء ملائمة ظاهراً إلى انطباع مر، محزن، عن سوء تفاهم عضال. هذا الأخير لا يمكن تجنبه كلياً بلا ريب، واقعاً إن لم يكن وجوباً، إنما في الوقت نفسه لهذه الاستحالة في التفـاهـم بين مسيحيين شيءٌ مخزٍ بنظر الإنجيل لدرجة أنـه علينا مقـابلتها بالرفض الثابت النهائي، الذي ينبغي على الشر بكافة أشكاله أن ينتزعه منا. إذا استثمرنا كلياً التمييز الذي حاولت إقامته بين أرثـوذكسية وامتثالية، يبدو لي أننا نستطيع استشفاف الطريق التي يجدر هنا سلوكها.

نـجـد في كـتـاب الأب كـونـغـار (Congar) عـن «الكنائسية»الرائع في أنظار العديدين، هذه الجملة الجريئة التي كأنها مطبوعة بانجيلية بطولية: «ما نفعله ضد أحد ما، حتى ضد الخطأ، لا نفعله كاثوليكياً تماماً». هذا التأكيد، كما هو، قد يصدم،وأرى جيداً أي اعتراضات قد يثيرها. لكن ما يبدو لي لا يقبـل النقـاش، هـو أنـه، في هـذا الإطـار، لا يُسمَـح للكاثوليكي ـ وفي الحقيقة يُطلب منه ـ أن يتخذ موقفاً حاسماً إلاّ ضد «مزاعم». إنه بقدر ما تزعم هرطقة أنها حقيقـة تصبح مرذولة. إنما ـ وهنا المسألة كلها ـ ينبغي أيضاً مـواجهة هـذا الزعم بغير زعم عكسي أو تأكيد يمكن أن يتمثله الآخر زعماً

مقابلاً. يبدو لي أن المحبة هنا، والمحبة وحدها، هي التي تفارق وتدحض، وأن هنا بالضبط على كافة الأصعدة أمثولة العهد الجديد الرئيسية. إذا كان الأمر كذلك، لا يمكن أن تُميَّز الأرثوذكسية كأرثوذكسية من قبل هذا الآخر، هذا الغريب الذي نميل نحوه بقلق، إلاّ على ضوء المحبة الكاملة التي عليها أن تجعلها تشع، بما أنها ليست هذه الأمانة المطلقة التي هي جوهرها نفسه. ألا يمكننا القول منذ الآن أن كل مخالفة للمحبة من قبل، لا أقول الكنيسة، بل أولئك الذين لهم مهمة العمل الرهيبة باسمها، تشكل مساساً بالأرثوذكسية نفسها، بهذا المعنى الدقيق جداً الذي مفاده أن مثل هذه المخالفة تنزع إلى إظهار الأرثوذكسية بنظر الآخر كزعم، في حين أنها شهادة أبدية؟ وأن بهذا القدر هناك خيانة تجاهها وتجاه المسيح الذي تشهد له؟ من هنا بنظري يرذل باسم الكثلكة هذا النوع من التنازل المتحسِّر والمحقِّر الذي يقدمه كثيرون منا لأخوتهم المنفصلين والذي يعبَّر عنه، هو الآخر، بـ«نحن الكاثوليك» التي نضعها تجاه «أنتم، معميو الأبصار المساكين». إن الجدلية التي حاولت الكشف عنها منذ قليل بخصوص التقاليديين هي هنا مماثلة لذاتها. الانتخاب، بالمعنى المسيحي للكلمة، يقاس قبل كل شيء بزيادة المسؤوليات التي يلقيها على عاتق موضوعه. يبدو لي هذا

ينطبق بدقة على الكاثوليكي ككاثوليكي. إذا كان صحيحاً أنه أعطي له أن يعقل الهرطوقي خلافاً تماماً لما أعطي للهرطوقي في أن يعقل الكاثوليكي، فذلك بشرط أن يتخلى عن كل ما يمكن أن يشبه شعور تفوُّق، امتياز، حيازة، ـ لكن بالعكس أن يشحذ في داخله وعي عوزه الشخصي والتزاماته تجاه هذا الهرطوقي، ذلك بشرط أن يتحمل ثقل أخطائه، بعيداً عن أن يلصقها به كجريمة وأن يهنىء نفسه بأنه هو معصومٌ عنها بشكل عجيب. كيف لا نتذكر بالفعل أن وضعنا المسيحي يجعلنا شهوداً؟ لن نشهد للأرثوذكسية، أي للمسيح، إلاّ بهذا التواضع الذي يجب ألاّ يكون موقفاً، بل إدراك وضع واقعي ومحتم، لكن لا يغربن عن بالنا أيضاً أنه إذا لم يكن بمقدورنا ألاّ نشهد اطلاقاً، نستطيع للأسف! الشهادة ضد سيدنا وزيادة عدد أولئك الذين يجددون كل يوم صلبه. إن خطأ كل امتثالية هو الاعتقاد بأنه باستطاعتنا حشر حدّ أوسط بين هاتين الشهادتين، بين هذه النَعَم وهذه الكلاّ اللتين فيهما يتبلور كل مصير روحي، وخارجهما لا مكانة إلاّ لغيوم الرأي غير الثابتة. لكن هذه الأبخرة تضيع في الليل، عندما لا تكون الشمس هي التي تمتصها.

١٩٣٨

على هامش الكنائسية

ليست لي أية صفة لأقيِّم إن من منظور تاريخي، وإن من منظور لاهوتي بحصر المعنى، مؤلف الأب كونغار الضخم الذي كرسه لموضوع الكنائسية تحت عنوان «مسيحيون مشتتون ـ مبادىء كنائسية» ، وسأحرص بعناية في الصفحات التالية من التوغل في ميادين ليست بأي شكل ميادين، تاركاً لآخرين أكثر كفاءة مهمة صياغة التعليقات أو التحفظات التي تبدو لهم ضرورية في هذا المنظور المزدوج. أرشح نفسي فقط هنا، بعد أن أكون أشرت إلى ما يبدو لي جوهرياً في الموقف الذي اعتمده المؤلِّف، لطرح بعض الملاحظات الفلسفية التي من شأنها جعله أسهل تناولاً.

يبدأ سيادة الأب كونغار المحترم بوضع قائمة جرد موجزة للانشقاقات الرئيسية التي حدثت في المسيحية منذ عهودها الأولى. يشير بقوة إلى أن بقاء انفصالاتنا قد أصبح بمثابة «حجر ثقيل دُحرِج على باب القبر حيث دفنت الخلافات الأولى الوحدة» إنني، فيما يختص بي، شاكرٌ له كونه ركّز في طريقه على نقطتين أساسيتين.

أولاً، خلافاً لتفسيرات مغرضة أو سطحية جداً، ذكّر بأن «الاصلاح كان في ظروف معينة لقسم من هذه الظروف، ومع تواطؤ الباقي، حركة دينية محض، محاولة بعث الحياة الدينية بالعودة إلى أصولها»، وبأن ما كان مقصوداً في البدء، «هو إيجاد السر الذي لا يغتصب، ما وراء المفاهيم، إنجيل حي وجار من المنبع، ما وراء أدب البناء، ديانة بسيطة، صافية، رجولية منزهة عن كل غرض، ما وراء الممارسات التقية المشوّهة أحياناً بالمزايدة وبالتمثيل الرديء (الغفرانات)، الوجه لوجه مع الله في أعماق الضمير، ما وراء الكهنة من كل الأنواع والأساقفة بألقابهم المختلفة». يمكننا القول بصورة عامة أنه يوجد عادة، في أساس الانشقاقات الكبرى ـ الانشقاقات التي لها قيمة روحية إيجابية، ـ شعورٌ روحي حقيقي، وكاثوليكي حقاً بما فيه من ايجابية وصفاء. كل هذا، من الضروري معرفته كلياً إذا أردنا

أن نستطيع إصدار حكم على الكنائس المُصْلَحة لا يكون مشوباً بتحيز مزيف.

ثانياً، لقد سجّل سيادة الأب كونغار «بشجاعة فائقة» أن الهرطقة إذا كانت بالنسبة للاهوت الأرثوذكسي مناسبة تقدم، بمعنى أنها تحمله على التركيز وحتى على التعمق بشكل ملحوظ بحقيقة كانت عرضة لتجاهل خطير، فهذه الهرطقة نفسها من ناحية أخرى تهدد بأن تثير عند من ينتقدها تطوراً فكرياً أحادي الجانب كثيراً. «كل مرة يظهر خطأ حول نقطة معينة، يتماسك جسم الكنيسة، تتضافر القوى لمقاومة الشر، تجاه التأكيد الخاطىء الذي هو. جحوظ حقيقة، نؤكد، نحدد التأكيد الصحيح: لا نتناول ثانية في معظم الحالات العقيدة في مجملها، نكتفي باعطاء توضيح كبير، تحديد أكبر للحقيقة المجهولة أو المنكرة من الخطأ، بحيث إن الحقيقة العقدية المقابلة للخطأ، الذي هو دائماً جزئي، مهددة هي الأخرى بأن تكون جزئية». هكذا، و حتى نذكر مثلاً من ضمن أمثلة أخرى عديدة، «ألا يؤدي التبلّر الكثيف للحقائق السرية حول الأسرار «السبعة»، الملائم للتحديدات اللاهوتو ـ كنسية القصوى، إلى نسيان سرية كل الكنيسة، كل الحياة المسيحية، بمضرة المعنى الرمزي والطقسي؟» لم يعد الأمر هنا نتيجة منطقية، بل تأثيراً

سيكولوجياً، مرتبطاً، كما يبدو لي، بشروط الانتباه نفسها، الانتباه الذي يتجه بصورة حصرية جداً نحو القطاعات المهدَّدة، مثل جيش نجمعه في قطاع عطوب بشكل خاص.

أهدد عن رضى هذه الملاحظة الهامة جداً بالقول إننا نكتفي بوجه الاحتمال بالكلام عندما نتخيل أن هرطقة تترك سليماً الجسم الذي انفصلت عنه؛ إنها بلا ريب الشوريات البيو-طبية التي تكون هنا الأقل خداعاً. يثير هذا التفكك رد فعل وقائي من جانب الجسم شبيه إلى حد ما بالحرارة، لكنه الحد ذاته، مع أنه ضروري، مع أنه صحي، مناقض لحالة الصحة بحصر المعنى. وفيما يختص بي أمضي أبعد من ذلك ولا أدري ما إذا كان الأب كونغار يرضى باللحاق بي في هذه الطريق. لا أكتفي بالقول أن الهرطقة مناسبةٌ للاهوتي حتى يتبيَّنَ ضرورة تعزيز التشديد على وجه من الحقيقة غير موضَّح كفاية حتى اليوم. يبدو لي أن عليها تحريك تأملٍ لا يمكن إلاّ أن يكون له تماثل داخلي مع الندم، لأنه في النهاية، لو أن سلوكنا كمسيحين كان دائماً بمستوى المذهب الذي نبشر به، فإن الهرطقة كشذوذ ما كان أتيح لها أن تحدث بالتالي، عندما نأخذ موقفاً ضدها، فينبغي علينا الاّ نتهم فقط الهرطوقي ونلقي بكل الخطأ على كبريائه، لكن علينا أيضاً الاعتراف بأننا مسؤولون

جزئياً على الأقل عن الخطأ الواقع فيه. من المنظور الفلسفي على الأقل ـ بيد أنني حذرت كثيراً القارىء من أنني لا أتحدث هنا كلاهوتي ـ، يبدو لي أكيداً أن الهرطوقي، حتى من منظور الكنيسة، لا يمكن النظر إليه كنوع من الآفة الخارجية ليس عليها سوى استخلاصها، فالهرطقة هي نوعاً ما في داخلها، مع أنها بمعنى آخر، سامٍ هذا الأخير، هي نفسها ككنيسة، كجسد المسيح، معصومة عنه بشكل مؤكد وأبدي، وأن فكرة خطيئة للكنيسة، كما يتمثلها برديف (Berdiaëff) يجب أن ترفض بعزم من المنظور الكاثوليكي. نبلغ هنا مناقضة هي سرٌ حقيقي وتقع في صلب موضوعنا.

يوجز سيادة الأب كونغار ببعض الجمل البسيطة جداً ما نعرفه عن وحدة الكنيسة نعتذر عن كوننا نذكرها لجلاء ما سيتبع.

«الكنيسة عائلة الله، المكوَّنة بنقل الحياة الثالوثية في النعمة، الإيمان والمحبة، إلى البشر، هي واحدة كما الله واحدٌ».

«يتم نقل الحياة الثالوثية في المسيح ولا يتم إلّا في المسيح. الكنيسة جسد المسيح، مشتركة بحياة الذي، وحده، يمكنه العودة إلى أحضان الأب، من حيث انبثق».

نحن مشتركون في حياة المسيح بالأسرار حيث يظهر ويحيا إيماننا. المعمودية وسر القربان المقدس هما العلة الأخيرة التي لأجلها نشكل جسداً واحداً هو جسد المسيح».

«يجب أن نضيف على كل أنه وفقاً لكل ما نعرفه عن وضعنا «كبشر متجسدين، أعضاء نوع واحد، معدين بطبيعتنا لأن نحيا حياة إنسانية مجتمعية، لا نتصل فيها بيننا ولا نغذي فكرنا إلاّ بواسطة أشياء حسية»، «من الواضح تماماً أنّ مجتمع الثالوث الأقدس الذي يمهد له هنا على هذهِ الأرض يُحضَّر حسبَ شكل من نفس طبيعة الإنسانية ذاتها، أي في كنيسة مجتمعية، متجسدة في الوقائع الحسية، معلِّمة، حاكمة، ناشطة ومكافحة». سيكون بصورة خاصة من ماهية الأسرار أن تكون علامات حسية، إشارات رمزية وجماعية، متوافقة مع كوننا في طريقنا نحو جوهر الحقائق السماوية. نعيد إلى الأذهان هنا نص هوغ دوسان فيكتور (Hugues de Saint Victor) المعبِّر».

إن كنيسة الأرض، من حيث أنها تكمل قدر إسرائيل، طبقاً لمنطق التجسد نفسه، ستكون حساسة وإنسانية كلّها، وإلهية، كلها، إلهية مثل المسيح. «بما أن الإيمان يتجلى في الكنيسة بتعابير إنسانية وبوزارة إنسانية، فهو عقيدة وسلطة عقائدية، وبما أن حياة المسيح تتجلى في الكنيسة بأسرار حسية

وبوزارة إنسانية، فهي سر وكهنوت».

يصل بنا الأمر إذن، من منظور كاثوليكي:

في الوقت نفسه إلى التمييز بين الكنيسة الجسد السري الذي هو ويبقى أبدياً، حيث المسيح وحده الرأس، وحيث لا يمكن تمثل إلاّ سلّم قداسة وفضيلة، بحيث، في هذا الترتيب، قد يكون بابا أبعد عن المسيح من امرأةٍ جاهلة متواضعة.

والكنيسة المجتمع أو التنظيم، حيث يوجد سلطة ومرؤوسون، والتي هي جسم بالمعنى السوسيولوجي والقانوني للكلمة، إذن عِظَم ممتدٌ في العالم ومتميز في أجزائه.

لكن أيضاً إلى أن نتمثل بين الواحدة والأخرى وحدة، «التحاماً عضوياً شبيهاً بذلك الذي يربط النفس والجسد، أو بالأحرى الذي يوجد في المسيح بين الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية». يتم هذا الالتحام على صعيد الأسرار وبها، فالكنيسة، بكائنها الأرضي، هي ذاتها مثل سرٍّ حيث كل شيء يعني حسياً ويوفر وحدة نعمة داخلية». «صحيح كذلك القول: «حيث المسيح هنا الكنيسة»، لأنه منذ أن يحصل نقل لروح المسيح، توجد الكنيسة، ثم: «حيث بطرس هناك الكنيسة»، لأن النقل الداخلي للحياة يتم بوسائل بشرية، وزارة رسولية لها هي نفسها، في بطرس، مقياس وحدتها المرئي».

من المهم جداً الإشارة ليس فقط إلى أنه على طبيعة الكنيسة ستحدث عبر التاريخ الانشقاقات الرئيسية، بل أيضاً ـ وخلافاً لما أمكن بعض البروتستانت قوله ـ إلى أن هذه الانشقاقات ليست موجهة أبداً ضد عنصر خارجي في المسيحية، إنما بالعكس مظهراً جوهرياً، بقدر ما الكنيسة هي باختصار امتداد التجسد. أكثر من ذلك، يغريني التساؤل لحسابي إذا لم تكن هرطقة تبرز في الميدان الكنسي موجودة فعلاً في طريقة عقل التجسد نفسه، المسيح نفسه، مع أنها قد تبقى غير مميَّزة بسبب التباس المفردات اللغوية أنه على أي حال الشعور الذي لم يستطع المستمعون مقاومته عندما أتى يتحاور القس بوغنر وفلورنسكي، في الاتحاد من أجل الحقيقة، مع رهبان كاثوليك، كان سيادة الأب كونغار أحدهم، حول النتائج التي توصل إليها المؤتمر الكنائسي الذي انعقد في أوكسفورد صيف عام ١٩٣٧. ظهر واضحاً، خلال هذا الحوار نفسه، إن الخلافات تتجمع في الحقيقة حول فكرة الكاثوليكية.

يشير الأب كونغار في كتابه إلى أنه يجب أن نفهم في كاثوليكية شمولية «الحقيقة»، «الخلاص»، الخبرات والنعم الروحية، وأيضاً شمولية في الزمان، إن الشمولية الديناميه التي تقوم عليها الكاثوليكية المأخوذة بجسدها تنجم على كل من

وحدة ومن وحدانيـة الكنيسة وتعبِّـر هاتـان عن الربـاط غير المنفصل الذي يـربط بين الكنيسـة الجسد السـري والكنيسة التنظيم. هذه الشمولية ليست فقط منسجمة مع تعددية قصوى للتجارب الدينية ولطرق الاقتراب من الله؛ «إنها تتطلبهـا». لكن، هذه العناصر التي تجمعها، تتطلع في الوقت نفسه إلى تطهيرها، أي إلى تنقيتها من مزاعمها الجزئية والحصرية. أكتفي هنا بأن أوجز في كلمات جُمَلاً لا يجد قارىءٌ كاثوليكي مشقة في تمييز تطبيقاتها المتعددة. بيد أنني أرغب في الإشارة إلى كيف أن المسألة تهدد بأن تُطرح بالنسبـة للمسيحي غير الكـاثوليكي، وبطريقة غير مباشرة بالنسبة للكافر.

ليس مستحيلاً أبداً ألّا يثور هنا المسيحي غير الكاثوليكي على ما يهدد بأن يظهر لـه كزعم مُتعجـرف، وهذا الأمـر، أحسست به شخصياً بحدة حقيقية عند المناقشة التي استندت إليها أعلاه. «إن هذه الشمولية، هذه الكاثوليكية بمعناها التام، سيقول خصوصاً البروتستانتي، كيف يسعكم المطالبة بها بهذا الشكل الحاسم لكنيستكم، التي ليست مع ذلك في التصور التاريخي للعالم المطروح أمامنا سوى كنيسـة من بين كنـائس «أخرى»؟ كيف لا تعون الجرح والعار تقريباً الذي يحدث لنا عندما نسمعكم تعلنون أنكم تمسكون بالحقيقة كاملة، بينما نحن

لا نملك سوى لسنا ندري أي جزءٍ منفجرٍ منها، أيـة بقية مزيفة؟».

سألاحظ فيما يختص بي أن هذا الشعور بالعار لدى غير الكاثوليكي، إذا وضعنا نفسنا على صعيد «الحيازة»، إذا أخذنا فعل أمسك بحرفيته، ليس فقط ممكن الفهم، إنما يُبرَّر بنسبة كبيرة جداً. لا نمسك بالفعل إلاّ بما يمكن تمثيله بشيء، ليس بحقيقة بالمعنى المثالي للكلمة، بل بصيغة، بوصفة. إنه شبه محتم تقريباً أن ينعت بروتستانتيٌّ كاثوليكياً يعبر بلا تبصّر عن الزعم لكنيسته بتملك الصيغ الحقيقية، الـوصفات السـامية، وبعيداً جداً عن أن تبدو له هذه مشتهاة، فهناك خوفٌ على العكس من أن يتحول عنها، مع احساس بأنها مرتبطة بحدس مناقض لروح الإنجيل نفسها.

يجدر ألاّ نُكوِّن أي وهم حول القيمة «المسكِّنة» التي قد يقدمها لغير الكاثوليكي التمييز الذي لن نتخلف عن إقامته بين الصفة الروحية لهرطوقي معين من حيث هو نفسٌ، من حيث هو شخصٌ، ـ والمذهب الذي هو مذهبه والذي نرفضـه بلا تحفظ (حتى عندما نؤكد أنه صحيحٌ فيما يثبته وخاطىء فيـما يرفضه ـ لأن الاثبات والنفي ليسا منفصلين في الواقع هنا). ذلك أن المقصود هنا، كما يبدو لي، ليس المذهب، أو بتعبير

أصح، ما هو معقولٌ ومرفوضٌ كمذهب هرطوقي من جانب الكـاثوليكي مـدركٌ ومعاشٌ من الـداخل كتقليـد، ككنيسة، «تقليد، كنيسة تحصي شهداء في داخلها»، ولهذا أهمية قد لا نأخذها عادة بالاعتبار. إن وجود هؤلاء الشهداء، أقول فيما يختص بي، يكفي، مع احتمال إثارة العديد من الاحتجاجات، لأن نضفي على جماعة معينة حقيقةً تفارق نوعاً ما كلياً الأحكام التي يحق لنا إصدارها حول المذهب الذي يبشر به أعضاؤها. ونجد ثانية هنا، إنما على صعيد أعمق بكثير، الملاحظة التي قدمتها في مطلع هذه الأقوال على أثـر الأب كونغـار، حول استحالة إبعاد المسؤولية بالنسبة لكاثوليكي عن الهرطقة المعتبرة لا من حيث أصولها فحسب بل من حيث تطورها نفسه أيضاً.

هـذا من الأسباب التي لأجلهـا ينبغي، حسب اعتقادي النظر إلى كل خلاف في هذا الميدان ليس فقط على أنه عقيمٌ بالتأكيد، إنما أيضاً على أنه خارجي لما هو حقاً مطروحٌ، ولا يمكن للكلمات أبداً أن تحدّه. الأمر بسيطٌ جداً لو كان بوسعنا التسليم بوجود أحدٍ ما من جهة، يملك، بفعل انتمائه للكنيسة في روما، الحقيقة المنظور إليها في كليتها العضوية (حتى لو أنه، كما لا مفر من هذا، لا يتناولها إلاّ قياساً على ملكاته المحدودة)، وبوجود هرطوقي من جهة أخرى يتشنج بكبرياء حول أجزاء من

هذه الحقيقة ذاتها تعلّم أن يعزلها عن الكامل الذي هي جزءٌ منه، ويدعي إقامة مطلق من هذه الأجزاء. إن مثل هذه المعارضة، إذا طُرحت هكذا، ومن دون أن يكون بوسعنا المضي حتى التأكيد بأنها لا تعني شيئاً، ليست سوى الرسم البياني الخداع لما يجب اعتباره مأساة داخل الضمير المسيحي نفسه. يُغريني القول من جهتي أنه إذا كان بوسع الكاثوليكي أن يعقل الهرطوقي بصورة مختلفة تماماً عما بوسع الهرطوقي أن يعقله هو ككاثوليكي ـ وهذا صحيحٌ، يجب أن يكون صحيحاً بمعنى ما، ـ فذلك بشرط التخلص من كل ما يمكن أن يشبه احساس تفوق، وارثاً مملوكاً، وبأن نعي بالعكس وبشكل أحدّ دائماً الإيمان بضعفنا الشخصي وبمسؤوليتنا تجاه هذا الهرطوقي الذي يجب هديه، بشرط أن نحمل نوعاً ما وزر أخطائه، بعيداً عن أن نعزو إليه جريمة ونهنىء أنفسنا فريسياً بكوننا نحن معصومين عنها بشكل عجائبي. إن هذه الخطيئة الفريسية، كما أخشى ـ لكنني أتحدث هنا كفيلسوف، لا كلاهوتي،ـ نحن قريبون جداً من ارتكابها كل مرة نطرح أنفسنا كـ «نحن الكاثوليك» تجاه هؤلاء الضالين التعساء نتأثر حالاً، بجدلية لا تقهر، بالعمى الذي ندعي تبينه عند الآخر. أرى جيداً بأي التباس سأُتهم هنا بجعل نفسي مذنباً: سيجعلونني ألاحظ أنه إذا كان علي، كمسيحي، أن أكون متواضعاً لنفسي، فالأمر

مختلفٌ عندما يكون هناك حقيقة مفارقة لست سوى شاهدها الحقير. لا شيء أصحّ من هذا، لكنني أحفظ بالتحديد كلمة شاهد هذه التي هنا تبدو لي جوهرية. المسألة كلها هي أن نعرف بأية شروط يمكنني أن أشهد فعلياً لصالح هذه الحقيقة.

في ذلك اليوم، وقت المناقشة التي عدت إليها مراراً، لم يمكنني إلّا أن ألاحظ، بالرغم من توافق الحجج التي ساقها الكاثوليك، بأن التأثير الحاصل على محاوريهم كان بشكل واضح عكس ما كان عليهم السعي لتحقيقه، أعني أنهم عززوا عند أشقائهم المنفصلين الشعور الجارح بعناد الكنيسة وبمزاعمها المغالية. من جهة أخرى، كيف نلومهم لإصرارهم على إزالة كل غموض؟ لقد كان عليهم، بصفتهم دكاترة، أن يتكلّموا بوضوح.

لكن ألسنا إذن هنا تجاه تناقض حقيقي؟ وأي استنتاج إيجابي يمكن استخلاصه من هذا التناقض؟ هذا أولاً، حسب رأيي على الأقل، ومفاده أن كل نقاش، كما أشرت إلى ذلك، هو ضارٌ على الأرجح، لأنه ليس بمقدور من يبشّر بمذهب ألاّ يبدو للآخر كمتبجّح نوعاً ما بإمساكه كامتياز. أعني أن واقع عرض حقيقة ما ليس فقط عرضاً مثالياً لهذه الحقيقة بذاتها نوعاً ما، إنه فعلٌ ملموس يقوم به شخصٌ معينٌ، إنه نوعاً ما اعتداءٌ

يهدد بتعريض هذه الحقيقة نفسها للخطر، من خلال تحويلها إلى سلاح. بيد أن هذا خطيرٌ بصورة خاصة حيثما يكون مطروحاً، لا حقيقة ما، إنما الحقيقة، أي المسيح.

أما أنا فاعتقد بأنه عليّ الاستنتاج من هنا بأن شاهداً يطرح نفسه هكذا على صعيد العرض التعليمي والحرب الكلامية هو دائماً وبدرجة معينة غير صافٍ وكما لو أنه من حيث ماهيته غير مطابق للقضية التي يدّعي جعلها تنتصر.

إن هذه الملاحظات، التي تهدد بقوة بالظهور مخيبة للآمال، تبدو لي ضرورية لمن يريد أن يعي تماماً المسألة التي تطرحها اليوم الحركة الكنائسية.

لقد أشار الأب كونغار بقوة إلى مراحل هذه الحركة منذ مؤتمر ستوكهولم عام ١٩٢٥، والتقدم الذي أحرزه بالنسبة لهذا الأخير مؤتمر أوكسفورد في الصيف المنصرم. بينما كانت ستوكهولم لا تزال متأثرة بالتفخيم التفاؤلي والتطوري الذي طبع ليبرالية ما بعد الحرب، في أعقاب الأزمة التي عاثت فساداً بكل الأصعدة، فهمنا أنه «على الكنيسة، أكثر أيضاً من تحسين الإنسان، أن تكون ما يريدها الله أن تكون في الإيمان»، نتبين بوضوح أكثر من عام ١٩٢٥ «إنه ليس بوسع الوحدة لا أن تتقرر ولا أن

تُصنع بإرادات إنسانية، إنما تكون في زمانها من صنع الله».
تبدأ الكنائسية الحقيقية عندما نسلِّم بأن الآخرين - ليس الأفراد فقط، بل المجموعات الكنسية كمجموعات كنسية - محقين أيضاً، مع أنهم يقولون غير ما نقوله، في أنهم يملكون كذلك الحقيقة، القداسة، هبات من الله، مع أنهم ليسوا من مسيحيتنا. «هناك كنائسية، قال أحد أعضاء الحركة الفاعلين، عندما نعتقد بأن آخر ما هو مسيحي لا بالرغم من طائفته، بل فيها وبها». لدى دراسته لمختلف الأوجه الممكنة لتبرير هذا الموقف، يُظهر الأب كونغار بأنه لن يُطرَح أبداً تأسيسه على رفض اعتبار أي كنيسة على أنها الكنيسة الحقيقية، أي على تنحية هذه الأخيرة إلى الحاشية، لكن ينبغي علينا بلا ريب استدعاؤه، ما وراء الحقيقة الكنسية والطائفية التي لا تقبل المناقشة على كل، إلى هامش عمل مهيأ ومفتوح أمام مبادرات جديدة للروح القدس، لا تقبل التحويل إلى الأطر العادية وإلى منطق اللاهوت. إن بعض الأرثوذكسيين، أمثال السيد برديف، الذي، نظراً لجرأة مفاهيمه الشخصية، لا يمكن في الحقيقة بأي شكل من الأشكال اعتباره ممثلاً مسؤولاً للطائفة التي يعلن انتماءه إليها، سيأملون بأن عليهم التمييز بين كنيستهم كطائفة بالتحديد، والتي، مع كونها بنظرهم أصح من الكنائس الأخرى، تحمل بالرغم من ذلك من إقرارهم الخاص

علامات التحدد البشري، وبين الكنيسة الكنائسية حيث يجب أن يكون الامتلاء والدعوة للتحقق فيها وما وراءها، ما وراء حدودها الحاضرة. لأن الأرثوذكس، مع احتفاظهم بالتفوق، نستطيع حتى القول بمفارقة كنيستهم، قبلوا بالمشاركة في المؤتمرات الكنائسية، قد نتساءل ربما لماذا لم تعتقد الكنيسة الكاثوليكية بأنه عليها تبني نفس الموقف. يبرِّر الأب كونغار هذا الرفض على النحو التالي: فعلاوة على أننا، كما يقول، لا نستطيع توريط جسم بمثل تعقيد وكبر الكنيسة الكاثوليكية في حركة لا تزال في بدايتها وعليها المرور كما يبدو بتغيّرات عديدة، يمكنها أن تخشى قانونياً، إذا شاركت فيها، أن يميل احساس الوحدة الجوهري بالنسبة لها إلى الضعف، إلى فقر الدم لدى اتصالها بتعددية الكنائس المنفصلة، تتخوف من جهة أخرى من ألّا تستطيع، خلال هذه الاجتماعات، هذه المؤتمرات، أن تحدد هي نفسها من غير انقاصه الامتلاء الذي تحمله في ذاتها، وأن تكون مُحرجَة في الظهور كجزء، بينما هي حقاً الكل الحي الذي يتجاوز كل التعابير الكلامية التي يمكننا اعطاؤه إياها. أخيراً، إذا كانت تميز كلياً، ما وراء الحكومة الكنسية بحصر المعنى، وجود حكومة للروح القدس تعتقد فضلاً عن ذلك بأنها تخاطبها، لكن بها وحدها يرتبط اجتماع كل المسيحيين النهائي في الوحدة، إذا كانت مهيأة للتسليم بوجود الهامش الذي رجعنا

إليه قبل قليل، ومن هنا حتى بوجود قطاع قاعدي المنطق، فهي بمنأى تام عن الخطر الذي قد يكون في الاعتماد على إرادة الله موجودة أمامنا ومتجلية في المستقبل، أتصور أن هذا بسبب الطابع الظني بشكل خطير للمزاعم التي ندعي بلوغها بها ـ ولأنه من ماهيتها ككنيسة كاثوليكية ابقاء الأنظار مثبتة على الوعود والكلمات الخلاقة التي تبينها، بمعنى يستلزم بالتأكيد التاريخ، إنما في الوقت نفسه يحلّق فوقه.

سأهمل هنا التفصيلات التي يكرسها الأب كونغار للانكليكانية وللأرثوذكسية، لأركز في الوقت الحاضر على فصلي الكتاب الأخيرين، حيث يحاول المؤلف تحديد موقف المنشقين والانشقاقات بالنسبة للكنيسة، واستخلاص برنامج ملموس للكنائسية الكاثوليكية.

إن المنشق المفروض حسن النية، إذا كان لا يجد أبداً من حيث التحديد، في شيعته أو في كنيسته كل مبادىء تحقّق ووحدة الكنيسة، سيكون مع ذلك عضواً في هذه الأخيرة بقدر ما تكون هذه المبادىء ملازمة للطائفة التي هي طائفته. فللكنيسة إذن أعضاءٌ غير منظورين، بشكل ناقص، لكن واقعي. بعد أن يستخلص مقارنة بين «المنشق الصالح» «والكاثوليكي الصالح» يشير الأب كونغار إلى «أن هذا الأخير إذا

كان أقل صلاحاً، فكنيسته مع ذلك محقة وتقدم له بذاتها كل الوسائل ليصبح قديساً، وإلى أن الأول إذا كان أفضل، فكنيسته مخطئة ولا تقدم له بذاتها سوى معونات ناقصة أو خداعة». إذا وضعت نفسي على الصعيد الذي هو صعيدي، أي في منظور فهم عميق قدر المستطاع «للآخر من حيث هو آخر»، سأقول إن هذه التصريحات، الطبيعية جداً لكاثوليكي، لا يمكنها ألاّ تصدم «أخوته المنفصلين»، التي تبدو مع ذلك موجهة إليهم. كيف لن يطعن هؤلاء «قبلياً» بقرار لا يمكن من حيث التحديد إلاّ أن يكون بنظرهم متحيزاً؟ نجيب: لم نعد فريقاً، لأننا الكل، وأنتم، أنتم وحدكم فريقٌ. لكنه واضحٌ جداً أن طريقة التفكير هذه غريبة كلياً على شروط أية جدلية، كما أنهم سيرفضون، بالفعل، المناقشة، لأننا ندعي وضع أنفسنا فوق كل خلاف ممكن.

ليس المقصود في تفكيري إدانة هذا الادعاء، إنما فقط إظهار أنه من حيث التحديد لا يقبل من جانب من يثار أمامه. عندما، بعد قليل، سيدافع الأب كونغار عن أية تهمة امبريالية للكنيسة، مؤكداً أن «ما نرغب به، ليس انتصار جهازٍ تنظيمي، ولا حتى نظام حقائق من حيث هو نظام، إنما انتصار الحياة»، يعلن تأكيداً لا يمكن أن يبدو لمحاوره إلاّ ملوّناً باعتداد فريد.

واعتقد بانه ينبغي أن نُخْضِع هنا فكرتَي الكل والجزء لتحليل ما ورائي أدق، أو، النتيجة ذاتها، أن نتساءل بعمق حول بعد فكرة الامتلاء. يستحيل، كما يقول الأب كونغار بقوة، أن يتم الاتحاد إذا كانت كنيستنا، بدل أن تبدو على أنها الامتلاء، تبدو بالعكس للمسيحيين الذين ما زالوا يرونها من الخارج كطائفة خاصة، كنظام بين الأنظمة الأخرى، كـ «يّة» بنفس خصوصية وحصرية الـ «يّات» الأخرى. لا شيء أصح من هذا، لكن من جهة أخرى، طالما سيصرِّح هؤلاء الدكاترة بأن الكنيسة مخطئة وبأنها «لا تقدم لأعضائها إلاّ معونات ناقصة وخداعة»، فمن المستحيل ألاّ تبدو الكنيسة الكاثوليكية للذين في خارجها على أنها بالضبط الأكثر حصراً الأكثر خصوصية. منذ أن يُحمَل الآخر على تبينّ أنه ليس سوى جزءٍ يظن نفسه كلاًّ تجاه الكل الوحيد الحقيقي، يهتدي، هذه بديهية بسيطة لن أتردد مع ذلك في التشديد عليها، لأنه يهم قبل أي شيء الإشارة إلى أننا لسنا حول موضوع ندور هنا: أعني بهذا حول صعوبة قد يمكن حلها، خلاف قد يمكن تسويته بواسطة جدلية مهما كانت، ومهما كانت ساميةً النيّة الحسنة التي توحيها. سيغريني أحياناً التساؤل إذا كانت كل محاولة ضبط، حتى لو كانت تجري بروح محبة قوية، لا تتنافى مع هدفها ولا تهدد، كما أشرت أعلاه، بإثارة النزاع الذي نتمنى من كل قلبنا زواله.

إن الاستنتاج الذي يفرض نفسه، وهذا من بديهيات الأمور، ولا أحد يناقش فيه، هو أن الاجتماع - تبدو كلمة مصالحة، من وجهة نظر كاثوليكية، غير مقبولة - لا يمكن أن يتم إلّا بوسائل تنمّ عن النعمة ولا عن العقل، ذلك أن المقصود هنا سرٌّ وليس موضوعاً. لا شيء يكون أكثر خطأً مع ذلك من اعتماد موقف قبول سلبي، أو، إذا أردنا، توقعي خالص.. والأب كونغار نفسه قال هذا في جملة أساسية لا تُنسى وحيث يتركز في الحقيقة جوهر ملاحظاتي الشخصية: «ما نقوم به ضد أحدٍ ما، حتى ضد الخطأ، فإننا من أجل هذا بالذات لا نقوم به كاثوليكياً تماماً»، إنمامعنى هذا أن الخطأ يُدرك بصورة مباشرة أكثر بكل فعل لا كلامي، إنما إيجابي، يعمل به الكاثوليك، لا على تنقية مذهبهم، بل على تجسيده وعلى جعله يشع بصفة أكمل دائماً. ليس مهماً بالنسبة لهم التصريحات: «كنيستنا هي الكنيسة، إنها الامتلاء»، بقدر جعل هذه الحقيقة بيِّنة، لا لأعدائهم - لأنه على هذا الصعيد لا يعود لهذه الكلمة كما لا يعود ممكناً أن يكون لها أي معنى -، إنما للأخوة المشتتين، المعذبين والمعميين جزئياً الذين ينقلون لهم الحياة، النور الذي أنار سبيلهم لينشروه هم بدورهم.

وأضيف أنا - ولا أعتقد بأنني أناقض تفكير الأب كونغار المحترم -، في هذا الوقت بالذات من تاريخنا، بأن كل تعاون

بين مسيحيين كاثوليك وغير كاثوليك بهدف عمل عادل، يساهم نوعاً ما في تمهيد الطُريق أمام هذا الاجتماع صعب التصور بذاته ـ هذا بنفس القدر الذي يزيل فيه هذا التعاون هذا التمييز المشؤوم بين الـ «نحن» والـ «أنتم»، الذي هو بذاته مبدأ إثارة متبادلة وحرب.

ويُظهر أخيراً الأب كونغار بشجاعة رائعة أنه يوجد بعد كل شيء معنى حيث الكنيسة، الكاثوليكية كلياً من زاوية الامكانيات الدينامية لجوهرها الحي، «لا تحقق بجلاء هذه الكاثوليكية إلا بشكل ناقص، وبأن انقسام المسيحيين، في هذا النقص، يلعب دوراً ملحوظاً»، وبأن «ما سرقه أخوتنا المنفصلون من الكنيسة وحققوه خارجنا يعوز كاثوليكيتنا الواضحة والمرئية». لن نقول فقط «لأن روسيا أرثوذكسية والدول السكندينافية لوثرية، يعوز الكنيسة تعبيرٌ سلافي، تعبير شمالي لنعمة المسيح الواحدة والمتعددة الألوان، سيسعنا حتى الاعتقاد بأنه، بقدر ما يرتبط وجود أشكال انشقاقية للمسيحية كجسم ديني بتأكيد بعض القيم التي رؤيتها خاصة الحدة، فإن هذه الأجسام الدينية تمثل هي الأخرى عائلات روحية لها رسالتها الخاصة وبمعنى ما مهمتها». «بقدر ما يوجد عند لوثر تجربة مدهشة الحدة حول بعض القيم الحقيقية التي ربما كان لهذا الرجل مهمة الكشف عنها لصالح كل الكنيسة وهو يصبح

فيها نفساً مختارة، لكنه، بعزلها عن تواصلها مع كل القيم الأخرى، بتشويهها، بمزجها، بالخطأ، كوّن نفس الانشقاق»، - أجل، فربما ما هو صحيحٌ في التجربة الدينية اللوثرية يفتقده، لا بالتأكيد جوهر الكنيسة الكاثوليكية، إنما التجسيد، التوضيح الكامل لمبادئها الحية. إنني من جهتي في غاية الامتنان للأب كونغار لكونه عينّ بمثل هذا الحزم وهذه المهارة هذا الفارق الذي يهدد، لو عُبِّر عنه بأقل دقة، بفسح المجال أمام تفسير نسبي وبالتالي هرطقي للغاية. أذكر إنني جرحت كاهناً قديساً جداً عندما صرّحت بعصبية ذات يوم: «بأننا لا نعلم أبداً ما هو رأي الله بالاصلاح. - أنا أعرف، أجاب هذا الراهب. وأعتقد أنه كانت عنده أوهام كبيرة حول هذا الأمر. إن للخطأ، للغلطة حتى دورها العجيب في الاقتصاد السماوي، ليس مسموحاً لأية خليقة، ولا حتى لأكثر الدكاترة علماً، باعتباره ببساطة «ما كان يجب الاّ يكون». أو بشكل أصح، هناك، وراء هذا المنظور، منظور آخر أعمق بكثير، وأكثر واقعية بكثير، حتى أنه ليس بامكاننا سوى استشفافه أو الاستشعار به وهو لن ينفتح إلاّ لانقضاء الأزمنة. يمكننا التساؤل على ضوء مَثَلٍ كمثل الابن الشاطر، إذا لم تكن انقسامات شائنة بذاتها لم تساهم عبر التاريخ، في تعميق محتوى الإيمان الذي لم يكن بدونها ليتحقق بنفس الدرجة من الداخلانية.

إن النتائج الإيجابية التي ينتهي بها كتاب الأب كونغار هي من تلك التي لا يمكننا سوى تأييدها بلا تحفظ، ليس هذا إلّا بسبب الجدليّة الواسعة التي تطبعها. «نجعل لذواتنا نفساً انجيلية، أخوية ودّية. أن نصبح، بعيداً عن أن نكون أناس نظام، كائنات تواصل. ثم، حتى يبدو الاجتماع أولاً ممكناً للآخرين، ثم مشتهى، وتظهر الكنيسة لهم على أنها كاثوليكية كل إرث المسيح، حيث سيحتفظون جميعاً بكنوزهم الفقيرة، إنما المزادة كثيراً والمتغيرة في ملكية وتواصل مكتملين، وحتى نعطيهم هيئة حرية حقيقية، كاملة، مشعة، لا تنكر لأجل هذا سلطة، ـ في معنى عميق لعمل الله كلي الرحمة، لا ينفي لأجل هذا تعاون الإنسان الحر، ـ ايمان ينطبع في أرثوذكسية كنسية، بطاعة لينة، من غير أن يكف عن كونه لهذا السبب حقيقة صوفية، داخلية كلياً وعفوية...».

١٩٣٨

ملاحظة ترجع لعام ١٩٦٦ ـ ألبالغ عندما أعتقد بأن هذا النص، المكتوب عام ١٩٣٨، كان يستبق ما سيكونه عمل يوحنا الثالث والعشرين وروح الفاتيكان الثاني؟.

ظهورية وجدلية التسامح

أعتقد بأني، عندما كنت أفكر في صلات الرأي بالإيمان وصلت إلى طرح الموضوع الذي تدور حوله الملاحظات التالية للمرة الأولى. ليس من غير قصد استخدمت تعبير ظهورية لا تعبير سيكولوجية، في النتيجة لست واثقاً تماماً من أن التسامح هو، بأية درجة كانت، واقعاً سيكولوجياً، وسنفهم للحال لماذا. سيكون علينا الاعتراف بأن التسامح يقع في منطقة حدودية وتقريباً على الحدود المتبادلة للشعور وللموقف أو للسلوك. نَظهَر متسامحين؛ التعبير ذو دلالة كبيرة هنا؛ لا أعلم إذا كنا متسامحين؛ أعتقد أننا إلى هذا الجانب، أو إلى ذاك. سيتضح هذا فيما سيلي.

فلنتساءل أولاً حول موضوع التسامح. بيِّنٌ بالفعل أننا

نظهر متسامحين «بالنسبة لـ ». ليس مؤكداً أبداً أننا ونحن نحوِّل إلى مطلق، إذا أمكنني القول، فكرة التسامح، لا نقضي عليها، أو على الأقل لا نجعلها تلقى تغييراً عميقاً. يتناول التسامح بصورة عامة مظاهر أو تعابير الاعتقاد أو الرأي، علينا التسليم بأنه يقصد هذا الاعتقاد أو هذا الرأي بذاته، إنما من خلال مظاهرهما، لا بذاتها: فبذاتها هما خارج التناول، وبصورة عامة خارج الاعتبار، إلاّ في حالات قصوى. ذلك أنه بالفعل لا نسمح إلاّ فيما يمكن أن يكون ممنوعاً؛ ولا مانع ممكن إلاّ فيما يبرز، فيما يحدث (بمقابل ما لا يحدث إلاّ في الضمير). إنما يجب الإشارة إلى أنه إذا كانت مزاولة التسامح تعني، كما سنرى ذلك، مظاهر بسيطة، فهي تقصد مع ذلك ما وراء هذه الأخيرة الرأي والاعتقاد اللذين تترجمها. إنها من هنا نوعاً ما علاقةٌ بالغير، أو بالآخر من حيث هو آخر.

أيكفي القول إن التسامح هو لا-مانع، لا-خطر؟ لا أعتقد ذلك. من المؤكد أن فعل تسامح قد يعني فقط تحمّل؛ لكن يقصد هنا شيءٌ إضافي. كلمة تحمّل هي على كلٍّ غامضة، لأنها قد تعني في بعض الحالات تلقّي؛ لكن هنا ليس المقصود التلقّي. إذا كان، كما هو مؤكدٌ، هناك حلقة تجارب تعينها بلا تمييز كلمة تحمّل، فإننا في الطرف الآخر من هذه الحلقة يجب

أن نكون. عندما أقول: تحمّلت حضور «ص» في الغرفة المجاورة لغرفتي (في الفندق)، أعني أنني قبلت أن ـ أو خضعت للتواجد مع ـ بينما كان باستطاعتي أن أطرد أو أن أعمل على طرد هذا الشخص. فتحمّل، بهذا المعنى، تعني تقريباً تلقّي. لكن في التسامح هناك أكثر من هذا بكثير؛ أقول إن هناك إقراراً لا بواقع فحسب، بل بواجب أيضاً، وقد يصبح هذا الإقرار فعل ضمانة. يقودنا هذا إلى تبينّ، ما يبدو لي رئيسياً، إن التسامح هو في الحقيقة نفيُ نفيٍ، إنه ضد اللا-تسامح، يبدو لي من الصعب أن يظهر التسامح قبل اللا-تسامح، ليس أولياً، إنه في العمل ما هو التأمل على صعيد الفكر. فهو إذن في كل الأحوال، لا يُعقل من دون قوة معينة تسنده ويرتبط نوعاً ما بها، بقدر ما يرتبط بحالة ضعف، بقدر ما لا يكون ذاته، بقدر ما لا يكون تسامحاً.

إلا أن هذه القوة لا تبدو لي منفصلة هي الأخرى عن حقل معين هو حقلها، أعني تدعي فيه الحق بممارسة سلطتها. يمكننا أيضاً القول إنها تستلزم وعي انتداب معين. يصبح هذا واضحاً تماماً بمجرد أن نحرص قليلاً على أن نُبقي حاضراً في ذهننا التمييز بين تسامح وواقع أن نتسامح ـ أو أيضاً لا تسامح وواقع ألاّ نتسامح. بإمكاننا على كلٍّ هنا التوقف للحظات عند

ما سأسميه المنحدر السلبي للموضوع. ليس التمييز الذي ذكّرت به قاطعاً تماماً؛ المقصود بالأحرى هنا، كما في مواضع أخرى، سلسلة من الفوارق الدقيقة. إذا قلت بأني لا أتساهل (أتسامح) حول الوفاء أمامي ببعض الأقوال، فتسامح هنا لها تقريباً معنى تحمّل. هناك مع ذلك ما يشبه بقايا عنصر الانتداب. فلنسلم بأني أصرح: لا يسعني التسامح عندما يدافع أمامي عن اللواط، معنى هذا ليس أبداً فقط: هذا غير مستحب إطلاقاً بالنسبة لي من حيث أنا فلانٌ بشكل خاص، بل لا يمكنني قبوله كممثل للناس الشرفاء، يفضل هنا التعبير الإنكليزي to staud for على كلمة ممثل. يوجد هنا، على ما يبدو، الصورة المبهمة لمجموعة من الناس الطيبين يُستغَل غيابهم عندما ندافع عن اللواط؛ إنما لن يقال بأن هذه الأقوال المخزية، بحضوري أنا، أنا الذي لي نوع من التفويض من جانبهم، سيؤخذ بها بلا عاقبة. يصبح الأمر أوضح بكثير ما إن ندخل القرينة «عندي» ـ وليس فقط أمامي. ستبدو الذات لنفسها هنا كمولجة بنوع من الحرم لا يمكن أن تقبل بداخله بعض الأقوال أو بعض الأفعال المدنّسة. ثم إن التخصيص الذي تعيّنه الكلمات «من حيث أنا» جوهريٌ هنا. إن رب العائلة الذي لن يتسامح بأن يتلفظ غريب، على طاولته، وبحضور أولاده، ببعض الأقوال الهدامة، سيقول فيما بعد

للغريب «تفهم أنه، عندما نكون لوحدنا، بإمكانك أن تقول كل ما تشاء، إنما بحضـور زوجتي وأولادي، الأمر مختلف. كرب عائلة، لا يسعني التسـامح. . .» لا نتحـدث هنا عن تعصب، بل عن لا-تسامح؛ لأنني، عند التأمل، أتساءل إذا كـان التعصب بحصر المعنى ليس في حـالات عـديـدة ضـد التسامح. يتبرر إذن رفض التسامح بواجب وقاية. «لا يتعلق الأمر بي، لا يتعلق بما أشعر به؛ إنما بأمانة معينة أوكِلت إليّ ولا يسعنِي القبول ـ لا يحق لِي القبول بأن تُمسّ». «ليس شخصي موضوعاً مرة أخرى؛ لكن باسم المصالح المقدسة المكلف بها، عـليّ أن أمنعـك من. . . فلنضف أنني حـارسٌ في المـراكـز المتقدمة. لا يسعني السماح لك بأن تتعدّى على المنطقة التي أوُمِّن حمايتها. فهذا معناه أن أخون منتدِبيّ. إنني لأجلهم أبدو متشدداً».

ينفتح بالطبع هنا ميدان واسعٌ جداً للبحث. لا أقصد فقط هنا الصدق الداخلي عند من يتحدث هكذا، صدق داخـلي بالإمكان دائماً الطعن فيه. علينا، بعمق أكثر، أن نتساءل حول طبيعة، صحة الانتداب نفسه. من أعطاني صفة تمثيل مصالحه العليا التي أعلن أنها ليست مصالحي بمعنى الكلمة الحصري؟ سيكون هناك مجالٌ بلا ريب للعودة إلى هذه النقطة لاحقاً.

إذا انتقلنا إلى التسـامح نفسه، سنرى المسألة تتعقد بشكل

ملحوظ. فالتسامح يشترك مع التعصب بأنهما كلاهما يزاولان باسم. . .، من زاوية المصلحة العليا لـ. . . ومن المثير جداً للاهتمام الملاحظة أنه في كلتا الحالتين، ومن خلال الإدعاء، قد يدخل الرياء دائماً أو «النفاق».

لكن يبدو لي أنه سينبغي في الحال تمييز حالتين: حسبما إذا كنت شخصياً، لحسابي الخاص، أتبنّى موقفاً مخالفاً لذلك الذي تترجمه مظاهر التسامح أو اللاتسامح - أو إذا كنت بالعكس أبقى في موقف حيادي، أي لا مبالاة تجاه هذا الموقف أو الموقف المعاكس.

لنأخذ الحالة الأولى: لي آرائي الثابتة تماماً؛ لكنني أظهر متسامحاً مع الذين لهم آراء مخالفة؛ لا يعني هذا أنني أحترس من القساوة عليهم فحسب: أضمن لهم، بقدر ما يتعلق الأمر بي، حرية كاملة، أحول دون تعكير اجتماعاتهم، تدنيس احتفالاتهم، الخ.، وهذا هو عكس - التعصب الذي تحدثت عنه أعلاه. لكن كيف يكون مثل هذا الموقف ممكناً؟ أيتضمن أم لا تناقضاً؟ ينبغي علينا أن نتساءل هنا عن العلاقة التي تربطني هنا برأيي وكيف آخذ داخلياً موقفاً بالنسبة لرأي الغير. السؤال المطروح على الذهن، هو معرفة ما إذا لم يكن على حساب ارتخاء معين في الرباط الذي يوحدني مع رأيي الخاص

يمكنني ملاحظة موقف متسامح مع الخصم (الذي يكف بالتالي عن أن يكون خصماً ليصبح جاراً). باختصار أليس بقدر ما أعلّق أهمية أقل على رأيي الخاص ـ (وبالتالي) بقدر ما أكون واثقاً أقل منه ـ أكون مهيأً لأمنح الغير التسامح الأوسع؟ فيكون هذا الأخير بالنتيجة ثمرة نوع من الشك بوسعه على كلٍ أن يعي بشكل ناقص جداً ذاته. ثم إن هذا هو الملاحظة التمهيدية التي استندت إليه في مطلع هذا البحث: أليس لأن الاعتقاد أصبح رأياً، أو بتعبير أصح نزع لأن ينعت نفسه بالرأي، أمكن التسامحُ الدخول إلى العالم؟ بالتأكيد لا أعتقد أن هذا الافتراض يمكن رفضه ببساطة، لكن الحقيقة تبدو لي أكثر تعقيداً بكثير. يمكننا تصور، وهذا ما ينبغي عليَّ التركيز عليه الآن، حدوث جدلية عكسية تماماً. بقدر ما أُصِرُّ على رأيي، ما أعي إصراري عليه، قد يحصل ـ شرط أن أتخيل بقوة «الآخر» والرابط الذي يشده إلى رأيه ـ أن أضع نفسي بشكل كافٍ مكان هذا الآخر لأتصور هذا الرأي محترماً نظراً للقناعة القوية التي بها يصر عليه؛ قد يحصل أن وعي قناعتي أنا يضمن لي نوعاً قناعته هو، ـ بدل أن يحدث، إذا كنت أنا نفسي متشككاً، أن لا آخذ على محمل الجد أي رأي مهما كان (وإذا كان هناك تسامح، من هذا المنظور، فذلك بمعنى فاسد وبقدر ما يكون التسامح لا مبالاة ولا شيء أكثر من ذلك). قلت إن كل هذا ممكن الحدوث؛

لكن لا شيء قدري هنا، وسيكون لنا أن نفهم لماذا.

على ماذا يُشدَّد في الحالة التي لفتُّ الانتباه إليها؟ فقط على «الذات»، على التحديد الذي هو خاص بها، أو أيضاً على الحركة التي بها تنتقل إلى تأكيد معين. بكلام أوضح، سأعبر كما يلي: أدرك في ذاتي أن قيمة الاعتقاد تكمن في كونه يترجم كائني نفسه، واقعي كذات، منذ الآن سيبدو لي اعتقادٌ غريب عن اعتقادي على أنه هو أيضاً تعبيرٌ - إنما مختلف - عن واقع شخصي آخر يجب الإبقاء عليه هو الآخر. إن كل محاولة شخصانية، بالمعنى الواسع، لتأسيس، لتبرير التسامح، ستستند، كما يبدو لي، على هذا التمثيل.

من جهة أخرى، توجد هنا صعوبة لا نستطيع تجنبها: عندما أعتبر الاعتقاد طريقة تحقق للشخص، ألا أنزع إلى إغفال «الموضوع» الذي يشدّ إليه، أو، بكلام آخر، قصديته؟ أن أعقل رأيي الخاص كتعبير عن ذاتي، ألا يعني، لا أقول فقط أن أضع نفسي خارجه، لكن أن أخونه نوعاً ما، بنقلي مركز ثقله من الموضوع إلى الذات؟ ثم أليس في هذه الخيانة ذاتها يجد التسامح جذوره؟ لنستعد بالفعل الموضوع ونحن نُمحور هذه المرة الاعتقاد وقيمته حول الموضوع. ماذا نجد؟ أعتقد بواقع معين؛ أي بأن هذا الواقع يمارس عليّ قوة جذب حقيقية،

وإشكال اعتقادي يمليها عليّ هذا الواقع عينه، بعيداً جداً عن أن يكون عليّ هنا ممارسة ملكة اختيار. لكن هذا الواقع، لأنني أعتقد به، لا يمكنه ألاّ يبدو لي على أنه ينبغي أن يُفْرَضَ على الكل؛ كما لو أنه يمنح اعتقادي قوة انتشار غير محددة، لكن هذا الأخير يصادف عقبات في انتشاره، الاعتقادات المعاكسة التي يصطدم بها. فلنلاحظ عبوراً أنني كمؤمن مهتم بالتبشير، أتحقق من صحة ما قلناه سابقاً حول دور التمثيل، الانتداب، أو التوظيف في فعل التسامح أو التعصب (أظهر لنفسي كمكلّف بنشر إيمان، ويبدو لي حتى أنني أجعل نفسي مذنباً بالفتور إذا تخليت عن هدي من لا يؤمنون بما أؤمن به. بقدر ما يتركز فكري على موضوع إيماني، بقدر ما أصبح حتماً ميالاً إلى اعتبار المعارضة التي تواجه عملي التبشيري في عداد الخطأ. لأنه إذا كان بوسعي بسهولة، قبل قليل، عندما اعتبرت حصراً الذات، القبول بنوع من المعادلة، أو التكافؤ بين الاعتقادات المعتبرة كاشكال من التعبير عن الشخصية، فلم يعد الأمر كذلك الآن. كيف أقر لنفسي حق منح موضوع اعتقاد خاطىء أي شيء يماثل الامتياز المطلق الذي يتمتع به موضوع اعتقادي أنا؟ لا يسعني ذلك من دون الإفضاء إلى لا أدرية متناقضة، من دون أن ينفي اعتقادي في الحقيقة ذاته.

سنلاحظ أن هذا التبشير ليس بذاته بعد، تعصباً. إنما، إذا عدنا إلى الشكل الذي خصصت به التسامح الفعلي - كإقرار وضمانة ممنوحَين للآخر - سنرى ظهور الصعوبة بوضوح، بقدر ما أعتبر مقدساً موضوع إيماني، ألا يُحظَّر عليّ أن أتخذ وضعيات من شأنها تثبيت الكافر في كفره؟ وحتى، إذا اقتضى الأمر، الست ملزماً أو على الأقل مطلوباً مني محاربة استخدامه المشؤوم لحريته الخاصة؟ (هذا بالمعنى حيث أنا ملزم بمنع ولد أو صاحب عقل بسيط من الاستسلام لأفعال من شأنها تعريض أمنه الخاص أو أمن رفاقه).

مهما كانت خادعةً برهنةً من هذا النوع، نشعر تماماً أنها ليست ولا يسعها أن تكون حاسمة؛ لأن فيها نقص؛ بتعبير أصح نشعر بأن قضيةً تفقد اعتبارها بقدر ما تُجنِّد جدلية من هذا النوع؛ نعتبر كمؤكدٍ - إنما هذا الاقتناع لا يكفي وسينبغي تبريره - إن الوسائل المستخدمة، في النتيجة، تُعرِّض للخطر وتحط من قيمة الغاية التي من المفروض أنها تعمل من أجلها.

«ما هو مرعبٌ في الجرائم ضد العقل، كتبت هنرييت وولتز (Henriette Woltz)، هو أننا حالما نرغب في الكشف عنها أو في معاقبتها، نجد أنفسنا منقادين إلى نفس العنف، نفس الإسراف، نفس المبالغات التي اغتظنا منها».

لكن السؤال الرئيسي المطروح علينا هو معرفة أي مبدأ يمكننا الاعتماد عليه لبناء تسامح يكون حقاً عكس - تعصب ولا يكون مع ذلك تعبير أو شهادة شك جذري، إنما بالعكس تجسيداً حياً لإيمان.

يجب في الواقع أن نُخضِع أولاً لتحليل دقيق مجموع الافتراضات المسبقة التي يتضمنها التسامح حيث يكون واعياً تماماً لذاته ويسعى لتبرير ذاته، افتراضات مسبقة لا يسعنا بالتحديد القول إذا كانت ذات طبيعة عقلية أو انفعالية، إنما تتعلق مع ذلك بحالة حذر أو إدراكٍ غير واضح. «إذا لم أضع فيها تنظيماً جيداً، أي إذا لم أجد وسيلة لإيقاف تطور أو لإعاقة ظواهر رأي هدّام، فإن عدداً معيناً من النتائج المشؤومة ستقع قدرياً». بعبارة أخرى، أقر لنفسي نمطاً من المسؤولية شبيهاً بذلك الذي يغمرني لو، كطبيب، عليّ إيقاف انتشار وباء؛ يكون عليّ في هذه الحال لا أن أفرض بعض الإجراءات الواقية فحسب، إنما أيضاً البحث عن سبب المرض ومحاولة العمل مباشرة عليه. لن يسعني بأي حال القبول بأن أواجه الحق الذي للناس في أن يسمّموا لأنفسهم، واحتمالياً أن يُعدي بعضهم البعض الآخر؛ هذا الحق لا وجود له؛ إنه عدم، يجب إنكاره ببساطة. أنُظهِر أن هذه الحالة مختلفة كلياً من حيث إن الطبيب

يستند إلى يقين موضوعي لا يشترك بشيء مع اعتقاد ديني أو أخلاقي له بالضرورة حدُّ أدنى من اللايقين، وباسمه بالتالي لا حقّ لنا في اعتراض تعبير اعتقاد مختلف لـه بعض الحظ في موافقة حقيقة ما؟ أعتقد أنه ليس اطلاقاً هكـذا يجب طرح الموضوع. علينا بالعكس، لنحاصر الصعوبة من أقرب ما يمكن، أن نضع أنفسنا مكان شخص ما لإيمانه ميزة مطلقة ولا تدخل بالنسبة لـه إمكانيـة الخطأ هـذه في الحساب. السؤال الحقيقي هو معرضة إذا كانت الثقة المفترضة كاملة حيث النفس موجودة في الحقيقة تقصي بالنسبة لها كل إمكانية منح تسامح حقيقي لمن يعتقد بشكل مغاير.

ينبغي في الحقيقـة التساؤل أولاً «عـن من» نتحـدث بالتحديد. لقد تكلمت لتوي كما لو كان المقصود نفساً فردية: يظهر التفكير أن الأمر مختلف؛ وإذا كان المقصود فعلاً اعتقاداً دينياً بالمعنى الأكثر عمقاً، فعلى الذات المقصودة هنا أن تجمع القوة الدهرية وسلطة من النوع العقدي ليست إلاّ للكنيسة. بديهيٌ أن هذا الجمع هو اليوم يُعقَل بصعوبة. يحق لنا مع ذلك بنسبة معينة إغفال هذه الصعوبة والعمل كما لو أنّ الموضوع يُطرح بالنسبة لمؤمن ذي قوة فعلية.

إذا عدنا لما كان يجـري للطبيب الذي يصـارع وباءً ،

سنلاحظ أن المقصود كان إعادة ترتيب طبيعي لا يمكن إقامته من جديد إلاّ بفعل إرادات عاملة على موضوع باسم حكمٍ معياري يظهر على أنه من غير دعوة. ليس معقولاً بأن يكون لطبيب العامل كطبيب مأخوذاً بفكرة أن الوباء هو ربما نتيجة غضب سماوي، وبأنه من هذه الزاوية جديرٌ بالاحترام، وبأننا نخرق قانوناً أعلى عندما نحاول عرقلته. إن هـذا الطبيب، عندما يفكر هكذا ويعمل وفق هذه الفكرة، يسقط عنه حقوقه الإنسانية ويصبح من جهة أخرى معتبَراً كمؤْلِين. إن حالـة الاعتقاد الهرطقي، المعتبر من منظور الأرثوذكسية، هو بالطبع مختلف تماماً: ينبغي علينا التوصل إلى أن تبين بالتحديد على ماذا يقوم هذا الاختلاف. فالغاية التي يضعها لنفسـه المؤمن الأرثوذكسي، أو المفترض أنه يضعها لنفسه، هي خدمة الله، الإرادة الإلهية. لكن سيكون علينا التساؤل إذا لم يكن وهو يتمثل هذه الإرادة بشكل خاص به، وهو يخدمها بشكل خاص أيضاً، لا يحل محلها لهذا بالذات «مجرّد صنم»، وإذا لم يكن في هذه الأحوال لا يجعل نفسه في غفلة منه مذنباً بأدق أنـواع الخيانة. المعطى الأساسي هنا، هو «المفارقة»، أقول حتى واقع المفارقة، مع أن هذه العبارة قد تصدم، لأن ما هو بمعنى معين الواقع المطلق، ليس بمعنى آخر إطلاقاً واقعاً، لا يمكن أبداً أن يكون «معطى». سنرى مفهوم كلمـة مفارقـة هذه يتخصص

بنمط الصلة التي من شأنها أن تقوم بين الإرادة الإلهية وبين إرادتي؛ بصورة محسوسة أكثر، بنوع الدعـوة التي يمكن تمثل الإرادة الإلهية كما لو كانت توجهها لإرادتي أنا، على صعيـد يكون فيه عـلى حريتي أن تُمـارَس بالنسبـة لحريـات أخرى. المقصود هنا علاقة ثلاثية. كيف لا نرى أن خدمة هذه الإرادة الإلهية يعني هنا التصرف كوسيط بينهـا وبين الضمـير الآخر الذي، في حالتنا هذه، افترضه معمياً؟ ويعني هذا: العمـل بشكل يدور معه هذا الضمير المعمي نحو الإرادة التي أخدم، ينفتح على النور الذي، حسب اعتقادي، ينيرني. ينبغي أيضاً لأجل ذلك أولاً ألا يكون بوسعي أن أعطي هذا الضمير الآخر الإحساس بأني أعمل بصفة شخصية، وألّا يكون عليه حتماً أن يحمل على الاعتقاد بأن ما أسميه إرادة إلهية ـ هذه الإرادة التي لا يعرفها هو نفسه بعد ـ ليست سوى قناع أُخفي وراءه آراءً أتمسك بها كما نتمسك بذاتنا، والرغبة التي لديّ في ممارسـة قوتي، بإدخال الغير في نسق أنا مركزه أو أعتقد نفسي ضامنه. بديهيٌ تماماً أنني فقط بالحب الذي أظهره نحـو هذه النفس سأتمكن من أن أُوقظ فيها الشعور بأن الأمر مختلف وبأنني فعلاً وسيط بينهـا وبين إرادة مجهـولـة تتحفظ في الـظهـور كقـدرة خارجية؛ كما ينبغي أن يمضي هذا الحب إلى النفس كما هي،

ومع الإيمان الذي تتغذى به والذي ينبغي فهمه هو الآخر في هذا النوع من الضمّ؛ ينبغي أن يكون هذا الحب قوياً ما يكفي لكي تتطور هذه النفس وتتجدّد لكي تتفتح وتولد من جديد، ولكي في الآن نفسه يغير إيمانه شكله، وهو يفجّر نوعاً ما الأطر الضيقة التي كانت محصورة فيها، وينزع عنه عناصر المرطقة أو الموت التي كانت تهدد بخنقه.

ليس أقل وضوحاً أنني في كل هذا أداة، لست إطلاقاً سبباً، لا شيء يأتي فيّ، أبقي نفسي بالنسبة لإرادة الله في التواضع المطلق الذي ينقذ مفارقته. لكن شيئاً من هذا لا يمكن حدوثه إذا زعمت أنني أضع في خدمة إرادة الله وسائل قوة، لا يمكنها من حيث التحديد إلاّ أن تولِّد عند الآخر الاقتناع سواءٌ بأنني أعمل لحسابي الخاص، لإرضاء إرادتي التبشيرية، سواء، هذا أخطر أيضاً، بأني خادم إله فريسة هدفه الإلحاق والاستعباد. وهنا بالضبط تقع الخيانة المخيفة التي تحدثت عنها قبل قليل: أفرض على من أدعي هديه صورة كريهة لله الذي أقول إنني لسان حاله.

لكن لا يسعنا من جهة أخرى إلا أن نعترف بأننا، منذ أن تُخدَم الإرادة الإلهية على هذا النحو بحيث تنقذ مفارقتها كلياً، حقاً ما وراء التسامح كما حددته سابقاً؛ لا شيء معقول هنا من

دون المحبة، من دون النعمة، وإني مستعدٌ للتأكيد تبادلياً بأني حيث أتصرف تجاه قريبي على الذي ذكرت، أياً كان محتوى وعيي الواضح، فإن مفارقة الله مشمولة في الحقيقة بعملي.

طبعاً إن الحالة التي ذكرت، التي هي إجمالاً حالة دين مطلق، هي في الواقع حالة قصوى؛ من المؤكد تماماً أنه ينبغي دراسة حالات وسطية حيث الحل الذي حاولت استخلاصه لا ينطبق كلياً، أو حتى لا ينطبق قطعاً. أقصد هنا، بالطبع، المواقف السياسية بحصر المعنى. فلنأخذ مثلاً الموقف الذي يمكن ويجب على رئيس دولة أو حكومة ديمقراطية اعتماده تجاه حزب ثوري يرمي للقضاء على النظام القائم. إن كل اعتبار للمفارقة مستبعدٌ بالتحديد هنا؛ لكن في الطرف الآخر، ليس بالإمكان إطلاقاً كذلك أن نمثل فقط انتشار دولة ذات روح ثورية ندعي النضال ضدها بوباء ينبغي محاربته بكل الوسائل وبعزم لا يلين. من حيث المبدأ، يستحيل التسليم بأنه قد يكون مشروعاً اعتبار الكائنات المفكرة أو المزعومة مفكرة، حتى لو بدت لنا الغايات التي تسعى إليها شريرة تماماً، كجرذان موبوءة أو كبرغش يجب القضاء عليه. على الأقل لا يمكن القيام بهذا التمثيل إلاّ عند الحد الأقصى، حيث يصبح ضرورياً أن نجعل غير مؤذين، بأية وسيلة كانت، أفراداً يتابعون بعناد مهمة هدّامة ليس إلاّ - حتى

لو كانت هذه المهمة معدة حسب اعتقادهم لتمهيد الطرق للسنا ندري أي منقذ. سينبغي أن نتصور بشكل عام لا أعلم أية تسوية، هي على كل غير ثابتة جوهرياً، وتتضمن عقوبات صارمة لتخيف، إنما ليس من شأنها أن تثير عند الضحايا وعي شهداء يوشك على جعلهم لا يُغلبون. بالتأكيد، من منظور الفكر التأملي، فكرة مثل هذه التسوية مخيبة تماماً للآمال. إلّا أنني أعتقد من جهتي بأن الاجتماعي كاجتماعي هو مملكة المخيب للأمل، ونحن بالضبط هنا في صلب الاجتماعي. لا يبدو لي، بأي حال من الأحوال، ممكناً بالنسبة لرئيس الدولة أو الحكومة المذكور أن يظهر هنا أي شيء يشبه التسامح[1]، لا يحق له تحت طائلة الذنب بضعف يمكنه جيداً أن يجر إلى خسارة الجماعة التي عليه تأمين مصيرها الدهري.

هكذا، كنّا قبل قليل ما وراء التسامح، وها نحن الآن إلى هذا الجانب منه. أو بتعبير أصح، لن يسع التسامح، في الفلك السياسي بحصر المعنى، أن يُمارَس بلا عاقبة إلّا ضمن حدود ليس فضلاً عن ذلك ممكناً على الأرجح رسمها «قبلياً»، وفقط

---

(١) أعبّر اليوم بطريقة أقل حسماً بكثير عن هذه النقطة (ملاحظة عام ١٩٦٦).

بقدر ما تكون الآراء المختلفة التي نترك لها إمكانية التعبير عن نفسها بحرية معتبَرَةً غير مؤذية نسبياً. نلحق هنا بالحالة التي كنت احتفظت بها، حيث تقف ذاتٌ في حالة حياد تجاه مواقف متناقضة. ينبغي أيضاً التساؤل -ويكون هذا مادة دراسة خاصة- إلى أي حد يمكن لهذا الحياد أن يُمارَس فعلياً. الخطير هنا، هو أنه يشك بأن يكون له حقيقة سيكولوجية. لا يسعه بالفعل أن يعبِّر عن ذاته إلاّ سلبياً، على صعيد النظام؛ وسيكون علينا دائماً التساؤل عما تصبح عليه أو عمّا ستتضمنه هذه الصيغ السلبية عند الكائنات الملموسة التي يكون من مهامها تطبيقها عملياً.

في ختام هذه التأملات يبدو، على ما أعتقد، وكما جعلته يشعر به في مطلع هذا البحث، أن ما نضعه تحت اسم تسامح هو في الواقع علامة غير منسقة وسط وضعيات سيكولوجية تنبسط على كل هي نفسها بين الرفق، اللامبالاة والقرف، ماكيافلية مقنعة -ودينامية روحية ذات ماهية مختلفة تماماً، وتجد في المفارقة نقطة ارتكازها ومبدأها المحرِّك.

١٩٣٩

موقف أساسي
ومواقف حرجة
عند كارل ياسبرز

سنجد في الصفحات التالية لا عرضاً إجمالياً لميتافيزيقية ياسبرز، كما يصورها في «نظام فلسفة»[1]، بل تحليلاً دقيقاً قدر الإمكان لبعض المفاهيم التي تتحكم بتطورها. سيكون هناك مجالٌ بالتأكيد للتساؤل حول نسبة أصالة هذه المفاهيم. إنها تنبثق إلى حد كبير عن كيركغارد. أمّا من بين المعاصرين، فإن هيدغر، الذي أقام مع ياسبرز علاقات شخصية، كان له أثرٌ لا يُنكر[2] على فكره. لكن يبدو لي أن المهم قبل كل شيء، هو أن تستوعب «بذاتها» أولاً فلسفةً معدّة بشكل ملحوظ وتبذل

---

(١) الفلسفة، الجزء الثالث، سبرنيجر، برلين، ١٩٣٢.

(٢) أهو بهذا اليقين؟ (ملاحظة من عام ١٩٦٦).

لأول مرة جهداً قوياً بشكل فريد لاستخلاص الأصعدة الأساسية لما يغرينا تسميته أوروغرافيا الحياة الباطنية.

I

إذا ركّزنا تفكيرنا على مسألة فلسفية أساسية معينة، مثل مسألة: ما هو الكائن؟ مثلاً، لماذا يوجد شيءٌ ما؟ أو أيضاً ما أنا؟ ماذا أريد في الواقع؟ سينبغي علينا ملاحظة أن هذه الأسئلة تطرح كلها انطلاقاً من موقف أساسي معين، سيكون على الفيلسوف أولاً تحليله في «نطاق الممكن». يفرض هذا التحديد نفسه، لأننا لن نتأخر في تبينّ أن تحليلاً شاملاً لهذا الموقف هو مستحيل بالتحديد.

ألاحِظ أولاً أنني متورطٌ في نوع من الدعوى. هناك أشياء سبق وأدركتها أو اعتقدت أني أدركتها ووجب عليّ فيما بعد إهمالها ـ وهذه حتى تجربة وصل بي الأمر إلى تعميمها. تجاه هذا الدفق المستمر، وصلت إلى التساؤل: بما أن كل شيء يمضي، فما هو الذي «يكون» بحصر المعنى؟ ويصبح السؤال ملحاً أكثر لأنني «لم أكن هناك» في بداية، «ولن أكون هناك»، في نهاية ـ هذا النوع من التمثيل المقدر لي حضوره والمساهمة به. أنا، المحشور بين البداية والنهاية، أتساءل حول هذه البداية وهذه

النهاية. على الإجابة التي أتلمسها أن يكون بمقدورها أن تؤمِّن لي ممسكاً أو أيضاً إمكانية توقف وسط هذا الانزلاق. تجاه هذا التحول المستمر، الذي انتقل به من الظلمات التي «لم أكن فيها بعد» إلى الظلمات التي «لن أعود فيها»، فإن قلقاً غير محدود يستولي عليّ. تأتيني فكرة أن شيئاً ما ربما يُفقَد للأبد إذا لم أُدركه منذ الآن. لكن ما هي هذه الـ«ربّما»، هذا «الشيء ما»؟.

عندما أتنبه لنفسي، أُلاحِظ أنني موضوعٌ أو مرميٌّ في عالم عليّ إيجاد اتجاهي وسطه. ألا أتـوصل، وأنـا أستكشف هذا العالم، إلى اكتشاف ما هو، وإلى إدراك لماذا أنا في هذا الموقف الفريد، وما يعنيه إن بالنسبة للمجموع وإن بالنسبة لذاتي؟. لو فرضنا أن هذه الاستكشافات تسمح لي بالحصول على الإجابة التي أبحث عنها، فما هي الخصائص التي تكون بالضرورة لهذه الإجابة؟ ستحوِّل الكائن إلى «موضوع» حول الطبيعة أستعلم عنه (أو أُعلِّم)، كما بوسعي أن أكون تجاه نظام الكون. إلاّ أن مذهباً مماثلاً للكائن لن يكون سوى موضوع إضافي، يبرز من بين موضوعات أخرى، كان عليّ أن أجد اتجاهي وسطها، من غير أن يتغير موقفي نفسه، من غير أن تؤتى بدواء لهذا الانزلاق الذي هو موضوع قلق بالنسبة لي. إذا ادعيت الحرص على ما

لأجله يعطي هذا الكـائن الذي يعلمـونني نفسه، لن يمكنني التوصل إليه إلاّ بشرط نسيان ذاتي أولاً؛ سأحوِّل نفسي منذ الآن إلى موضوع بين موضوعات أخرى، وسأصرف نظري عن هذا الموضوع الخاص. قد يبدو لأول وهلة أنني بهذا أتخلص من الموقف الذي كان يُظَن أنني أسيره، لكن هذا الهروب وهمي ليس سوى حلمٍ عليّ أن أصحو منه عاجلاً أم آجلاً، يكفي أن تبدو لي فجأةً موضوعيةُ المبادىء التي إكراماً لها حاولت نسيان نفسي أو التنكر لها لا يمكن الاعتماد عليها، حتى أعود فأجد نفسي في مـوقفي الأصـلي. بعبـارة أخـرى، ليس في عـالم الموضوعات، مهما كانت ماورائيـة، أجد ملجـأً دائماً، وسيلة لتخطي ما هنـاك من وسيط في وضعي نفسه. إذاً، بفعـلٍ تقريري وأشبه بإدراك حر، لا أجرؤ أن أكون أخيراً ذاتي، فإني محكومٌ بأن أبقى فريسة قلق اللا-كائن. يجب عليّ ألاّ آمل في الارتفاع إلى رؤية شاملة للواقع وإلقاء نظري من أعلى هذا المـرقب السامي إلى أعمـاق كائني الخـاص ومصيـري. ليس المقصود بالتأكيد إنكار إمكان معرفة موضوعية وتقدمية في آن واحد للكون. فالأشياء الموجودة في الكون والتي وسطها اتجه هي للمعرفة وتتأقلم مع معرفتنا، وحتى، بنسبة معينة، مـع التقنيـة التي بهـا نسيـطر عليهـا. ويستخـدم يـاسبـرز كلمـة

(Weltorieutierung) التي لا تترجم تقريباً للإشارة إلى مجمل الاستكشافات غير المحدودة التي تمكننا من إيضاح موقفنا «من جانب الموضوع». يكمن الخطأ فقط في الرغبة بتحويل هذه المعرفة ـ التي تتم انطلاقاً من موقف أساسي معين ـ إلى علم موضوعي للكائن، كما توشك على زعمه مثالية متهوِّرة. تنبثق هذه المعرفة من سابق، تستند على أسس تاريخية، ليست منتهية أبداً، تحوي في ذاتها المستقبل تحت اسم الإمكان. إنها الشكل الوحيد الذي تحته يظهر بالنسبة لي الواقع. لكن ينبغي ملاحظة انني عندما أُحاول أن أعقلها، لا يمكنني إلاّ أن أستخلص نبذات منها أو خطوطاً عريضة؛ من حيث هي واقعية، فهي دائماً شيءٌ أكثر مما يمكنني أن أقوله عنها. رأينا للتو أنها ليست أبداً فورية خالصة أو حاضراً خالصاً، ليست كذلك شمولية خالصة، مع أنه من الممكن استخراج هيكلية عامة معينة للموقف والعمل هكذا على تحليل وضعنا التجريبي (Dasein)[1].

---

(١) يجب الإشارة مرة أخيرة إلى أن كلمة (Dasein) لا مرادف لها في الفرنسية وأننا ننساق لإعطاء هذا المرادف إلى تلمسات مجحفة جداً بحق وضوح ودقة البحث.

نرى إذن أنه لا يمكنني أن آمل أو أن أفهم نفسي كلياً إذا انطلقت من افتراض مسبق معين تاريخي وموضوعي، ولا عكسياً أن أفهم العالم إذا انطلقت من موقفي. فهذا الأخير متحرك جوهرياً وهو متحرك حتى لسببين، إنه كذلك، بالفعل، لكونه يشارك في عالم الحدث ولكونه يتضمن قراراً حراً. من هنا طابعه غير المكتمل كلياً، طابعٌ ينتقل من جهة أخرى إلى الفلسفة نفسها. نصل هكذا إلى الاستنتاج التالي: عليّ، وأنا أكتشف نفسي في الموقف الذي أنا فيه، كإمكانية غير محددة، أن أتجنّد للبحث عن الكائن لأجد نفسي بحصر المعنى. مع أنه ليس إلاّ بشرط الفشل في هذا البحث أتوصل إلى التفلسف. ثم إن الفلسفة التي أفضي إليها لها جذورها ـ يقصد بذلك مبدأها ـ في «الوجود الممكن»، وطريقتها هي طريقة مفارقة.

تلك هي مواقع انطلاق فلسفة ياسبرز، لقد عينها بوضوح خارق في الصفحات الأولى «لمذهبه»، لكننا نستطيع القول إنه لا يكفُّ خلال أجزائه الثلاثة عن الرجوع بإلحاح لا يكل إلى هذه الموضوعات الأساسية. نحن في الواقع كلياً تجاه اختيار جذري ـ معناه موضحٌ مثلاً بقوة مؤثرة في الفصل الأول من الجزء الثاني (II، ص. ٢١). أسأدّعي إيجاد الراحة في معرفة معينة تتناول شيئاً دائماً بذاته يشكل مبدأ أمن موضوعي؟ أو

أنني، بالعكس، سأرى في مثل هذا المسعى ومثل هذه الإرادة خيانة، ثم أسأقف، بعد تفكيكٍ جذري لمفهوم الكائن والدائم، بجانب فلسفة تضع الرهان الأعلى بين يدي وتكرس، بمعنى سيكون علينا تحديده بعناية، تفوّق «الوجـودي»؟. هذا هـو الموضوع الذي يدور حوله فكر ياسبرز. ينبغي أيضاً أن نميّز أن كل تردد حسب رأيه، هو مستحيل لمن وعى طبيعة الفلسفة الحقيقية، لمن لا يرى فيها مجرد حيلة تـأملية، أو لعبـة، أو قصيدة، إنما الطريق التي تقودنا إلى أنفسنا (I، ص. ٣٣٦). فبنظره، لا يمكن للماورائيات للكائن الدائم بذاته أن تكون إلاّ ردباً؛ فهي بلا ريب لا تتوصل إلى أن تتكوَّن كمذهب إلاّ على حساب استدلالات زائفة يسمح التأمل بالكشف عن ـ ثم، على أي حال، تجهل بشكل جذري ما يجعل من الإنسان إنساناً بحصر المعنى، ـ ما يمكننا الإشارة إليه موقتاً وبلا تمييز تقريباً تحت اسم وجود وتحت اسم حرية. سيسمح لنا تحليل لما أقصده بـ «أنا» أن نفهم أفضل هنا فكر ياسبرز.

إذا سألت نفسي عمّا يوجد في ذهني عندما أقول «أنا»، أجد أولاً فرداً تجريبياً معيناً، لكن من جهة أخرى، إنني كأنا، متماثلٌ من حيث الجوهر مع كل أنا أخرى؛ هذا نظراً لأنني «وعيٌ عام». ثالثاً، لم أعد أريد فقط أن أعرف ماذا هناك، ما

أنا بالفعل، بل أن أدرك نفسي كمصدر ممكن لا فعالٍ تُعرَف على أنها أفعالي. هناك أوقات أتأكد من أن ما أريده وما أفعله، أنا نفسي حقاً من أريده ومن أفعله. إنني عندئذ كما لو أن نوعاً من الثقة بنفسي يغمرني، وليس إطلاقاً معرفة. بهذا المعنى الثالث الذي سيشغلنا وحده فقط الآن، لست لا فردية تجريبية (ذاتية مموضَعة) ولا وعياً عاماً (ذاتية تفرض الموضوعات على أنها واقعية وصالحة بصورة شاملة)، بل «وجوداً ممكناً»: نعني بهذا كائناً موضوعاً تجاه إمكانه الخاص، وليس معطى بهذه الصفة لأي وعي مهما كان. يُطرَح الوجود الممكن كانقطاع للحلقة المكوِّنة منّي ومن الموضوع المعتبرَين من حيث وظيفتَيهما المقوِّمتين. تفتح لنا ربما الطريق التي، في عالم الموضوعات، تبقى مسدودة بالنسبة لوعي عام (I، ص. ١٥). الوجود، يقول ياسبرز «هو ما لا يصبح أبداً موضوعاً، إنه الأصل الذي انطلاقاً منه أُفكر وأعمل»؛ إنه، يضيف، ما يقيم صلات مع ذاته ومع مفارقته الخاصة؛ ويُصرِّح بوضوح أنه من كيركغارد يستمد التعبير في المفهوم البعيد جداً بالطبع عن المعنى المألوف الذي يمنحه إياه. ليوضح تفكيره الذي من الصعب جداً تناوله عن قرب، يضاعف ياسبرز لا بالتأكيد التحديدات، لأن الوجود، بالمعنى الدقيق، لا يقبل التحديد؛ إنما على الأقل

الشروحات. بإمكاننا الشك بكونها جميعها بوسعها إلقاء الضوء على هذه النقطة المركزية؛ لكن يوجد هنا وهناك فتحات نرى النهار من خلالها. «نقول: وجود، نتكلم عن كائن هذا الواقع، غير أن الوجود ليس مفهوماً، إنما دلالة تشير إلى ما وراء ما بالنسبة لكل موضوعية» (I، ص. ٢٦). في موضع آخر، سيقول ياسبرز بصورة أبسط وأقوى: الوجود هو ما لا يسعني إلّا أن أكونه، إنما لا أن أراه وأعرفه، والذي ليس مع ذلك إلّا في العنصر الوسيط والشامل لمعرفة توضحه (II، ص. ١٦). لأن الوجود لا يمكنه أن يكون لا مفهوماً ولا، بالتالي، محمول إثبات، فالقول «أنا وجود» ليس له حرفياً أي معنى (II، ص. ٢٢) هذا التقرير مستحيلٌ، أي متناقض هنا، إذ أن كائن الوجود ليس مقولة موضوعية. إنه لمدهش هنا رؤية أن كل هذه القضايا السلبية في معظمها، والتي بإمكانها، سطحياً، أن تبدو تنفي بعضها البعض، تدور حول نوع من التصور البدائي وغير الإدراكي، يتطابق مع ما يغريني تسميته وعي حريتنا الجذرية، اليقين النهائي، ومن هنا بالذات لا يضبط (لأنه فو-موضوعي)، بأن شيئاً ما، بالنتيجة، يرتبط بي وبي وحدي. «حيث أكفُّ عن اعتبار نفسي سيكولوجياً، من غير أن أعمل لهذا بشكل لا واعٍ بسذاجة، إنما بإيجابية دفعي الشخصي، في وضوحِ يقينٍ لا

يغنيني عن أية معرفة، بل يبني واقعي الخاص ـ حيث، بالتحديد، أقرِّر بشأن ما أنا». يغرينا القول إن ياسبرز يباشر هنا نوعاً من التفسير الجريء للغاية ـ على صعيد لم يعد ولا يسعه أن يكون صعيد السببية، لأنه يفارق العالم الموضوعي ـ لمفهوم الـ (Causa Sui) التقليدي. مع ذلك تفرض ملاحظة ذاتها هنا فورياً. يبدو هذا التحقق الحد للذات كجواب، ليس بلا ريب ممكناً إلاّ وسط ما يسميه ياسبرز «اتصالاً»، مستخدماً هنا تعبيراً لا يتطلب تفسيراً أقل من تعبير الوجود. «مقابل جواز فرديتي التجريبية الخاضعة لإرادتها الخاصة، أختبر نفسي في الاتصال: أن أكون أنا نفسي، هذا ما لست متأكداً منه أبداً أكثر مما عندما أكون مهيأً للآخر كلياً، بحيث أنا نفسي، أصبح، لأن الآخر، خلال صراع موحٍ، يصبح أيضاً هو نفسه» (I، ص. ١٦). في موضع آخر، سيتحدث ياسبرز عن اللغز الذي يجعل أنني لا أكون إلاّ بالآخر وأنا مع ذلك أنا نفسي (I، ص. ٢٣٦). من المؤكد أننا ـ بقدر ما، كما سنرى ذلك، يكون هناك توافق بين مقولات العالم الموضوعي والبنى التصورية التي يمكننا استخلاصها بتجريد خداع على كل دائماً وبنسبة معينة للواقع الوجودي ـ مرغمون على وضع الاتصال قبالة الفعل التبادلي. لكن الملاحظة نفسها تفرض ذاتها هنا كما

بالنسبة للـ (Causa Sui) أعلاه. يجب علينا ألاّ ننسى لأية حجة كانت إن كل كلام موضوعي هو غير قابل للتطبيق هنا، وتكمن إحدى المراهنات التي تتضمنها خطوة ياسبرز هذه بالضبط في جهد يائس للبقاء هنا على أرض فو-سببية. سيكون فضلاً عن ذلك مرغماً على هذا الأمر بمجرد أن الوجودات، حسب اعترافه الشخصي، ليست قابلة للتمثل مع أقسام أو أعضاء مجموعة مدركة (I، ص. ٢٦٥). بَيِّنٌ أن هذه المقدمات - بفرض أن هذا التعبير يلائم هنا - تستتبع ضرورةً هذا الاستنتاج السلبي؛ إنما سنُجبر على التساؤل في هذه الظروف إذا لم يكن استخدام الجمع نفسه (الوجودات) ليس غير مشروع هنا؛ ثم، بلا ريب، ليس جائزاً أبداً طرح وجود تذوب فيه الوجودات، لكن ألسنا عندئذ في ميدان حيث مقولات «الواحد» و«العدّة» فورقت معاً، بحيث إن الحديث نفسه يصبح مستحيلاً؟.

إن الجوهري، في النقطة التي نحن فيها، هو الاعتراف بأن الأسئلة التي يرغمنا ياسبرز على طرحها عليه تتضاعف، بالقدر نفسه للجهد البطولي الذي يبذله ليدرك في درجة حدتها القصوى هذه المتناقضات الأساسية لموقفنا البشري، التي اعتدنا بقوة على أن نسدل عليها لا أدري أي قناع تصوري، يغطي حدودها. يؤسف فقط لكون الليونة النحوية الفائقة للغة التي

يستخدمها تبقى غالباً في تأكيداته على نوع من الغموض ـ هذا في آن واحد فضله وبديل نواقصه ـ لا تستطيع لغتنا الفلسفية نحن الفرنسيين التكيف معه.

عندما يكتب ياسبرز، مثلاً: «Aus möglicher Existeunz ergreife ieh das Geschichtlieche meines Daseins» فمن المستحيل أن نعثر في الفرنسية على رديف لحرف الجر (Aus) الذي معناه هنا ذو التباس هام. تبدو الجملة تعني حرفياً: انطلاقاً من الوجود الممكن أدرك الميزةالتاريخية لما أنا (لا أعود في هذه اللحظة إلى الصعوبات التي تثيرها كلمة (Dasein))، لكن يبدو لي مشكوكاً جداً في وجوب ترجمة (Aus) هنا لي «انطلاقاً من». «فانطلاقاً من الوجود الممكن» ليس لها بالفعل أية دلالة، وأضيف أن الاستعمال المحتم لـ «ال» التعريف في الفرنسية يشوّه المعنى. يبدو لي أن (Aus Mogliecher Existeunz) يجب بالأحرى ترجمتها بـ: من زاوية الوجود الممكن ـ لولا أن هذا التعبير ذاته ليس متناقضاً نوعاً ما، لأنه ليس في الوجود بذاته إدراك، سنرى أن ياسبرز يستخدم، للدلالة على الفعل الذي به يغطس الفكر في ذاته، فعل (Erhellen) وهو فعلٌ فلسفياً قليل الاستعمال، كما يبدو لي، ويعني لا وضّح ولا نوّر، وإنما بحصر المعنى أضاء (مثلما ندخل النور إلى غرفة كانت نوافذها مغلقة).

من حيث إنني أتحرك على صعيد الوجود الممكن، أتعرف إلى طابع موقفي التاريخي بعمق نعني بتاريخي هنا (Geschichtlich) يجب الاحتراس، كنا نشك بذلك، وسنفهمه بوضوح متزايد، من تفسير كلمة «تاريخي» بمعنى العبارة الشائع، الذي يعبر عنه فضلاً عن ذلك النعت (historisch). إن الوعي الذي تعيه الأنا لتاريخيتها، يقول ياسبرز، هو في الأصل شخصي. بها أعي ذاتي في اتصال مع واقع شخصي آخر (Selestein)، من حيث أنني أنا نفسي مرتبط دهرياً بسلسلة مواقف ومعطيات كل واحد منها فريدٌ في الزمان (Einnaling). بينما الكائن التاريخ للموضوعات التي ترجع إليها معرفتي للتاريخ هو تاريخي بالنسبة لي وليس بذاته، أعرف نفسي هنا تاريخياً لذاتي» (II، ص ١١٩). لا يسعنا إلّا أن نتساءل هنا إذا لم يكن ياسبرز قد وجد لحسابه الشخصي التمييز الذي أوضحه بيغي بدقة رائعة، في كليو بالتحديد. فقد أعطى بيغي موافقته على جمل مثل هذه: «ما هو، إذا نظر إليه من الخارج، تحديدٌ وحدٌّ، هو داخلياً تجلٍ للكائن الحقيقي. من لا يحب سوى الإنسانية لا يحب، إنما من يحب كائناً معيناً هو من يحب. من هو منسجمٌ عقلياً ويفي بالتزاماته، ليس يعد أميناً، إنما هو أمين من يأخذ على عاتقه، على أنه حمله الخاص، وميز، على أنه يربطه هو نفسه، فعله

ومحبته الماضية من يبغي إلى الأبد تنظيماً عادلاً للعالم، لا يبغي شيئاً، إنما هو من يدرك في موقفه التاريخي الخاص الممكن كمقوِّم له».

هكذا فالوجود، فضلاً عن أنه لا ينفصل عن الاتصال، أي عن نوع من الكون مع (Coesse) المدرك روحياً، لا يمكن إدراكه خارج نوع من التجذّر في الديمومة. تكفّ هذه الأخيرة عندئذ عن أن تكون جرياناً خالصاً، لتصبح تجلياً للوجود الذي يؤخذ غلاباً بقراراته. من هنا يمكن مفارقه الدهري، لا لصالح لا دهري مجرّد، بل بحيث في الزمان أكون فوق الزمان من غير أن أكون خارجه» (I، ص ١٦). من حيث أني أعمل وأحب بلا قيد أو شرط في الزمان، فإن الأبدية نفسها هي التي تأخذ مكانها فيه هذا على كل ما لا يفهمه إدراكي، ما لا يتضح إلاّ أحياناً ولاحقاً، في استذكار لا يخلو من بعض الشك على كل، ليس ملكية بالنسبة لي أبداً ما يأتيني من الخارج. فالأبدية ليست لا اللادهري ولا الديمومة المستمرة، إنما عمق الزمان كتجلٍ تاريخي للوجود.

بات بوسعنا الآن إدراك أن الوجود نوعاً ما شاذ بالنسبة للعالم. هناك الكائن الذي ميزته أن يكون هناك (Dasein) وأن يرغمني على إدراكه لأجعل منه فيما بعد شيئاً ما، ومن هذا

الكائن عينه يتألف، بوسعنا القول القماش، حتى لما نسميه العالم. الوجود بالعكس «ليس هناك»، ليس لا معطى ولا من شأنه أن يُستخلص من المعطى بعملية استخراج معينة. بين عالم ووجود، بين ما يمكن إدراكه وما لا يمكن إلاّ إضاءته، بين الكائن ـ الموضوع والحرية الخاصة بالوجود، ليس بالإمكان ردم الهوة، إنما فقط اجتيازها بقفزة معينة. مع ذلك، فالاتصال بين هذين الشكلين للكائن، في الواقع، هو بحيث إن تمييز الواحد والآخر يبدو كمهمة غير منتهية، يتضمن إكمالها في آن واحد معرفة العالم (des Weltseins) وإضاءة الـوجود. ليس للصيغ المعدة لترجمة هذا التمييـز إلا قيمة مجـردة (I، ص ١٧٠).
فالكائن المـوضوعي (إواليـة، حياة، وعي حتى) معـطى، أنا كوجود إني أصلٌ، لا للكائن عامة، هذا صحيح، لكن لـ أنا (in Dasein) إن الكائن كدوام والكائن كحرية لا يشكلان أبداً نوعين منسّقين فيما بينهما، إنهما مرتبطان أحدهما بالآخر، إنما لا يشبَّه أحدهما بالآخر اطلاقاً. «ما هو كائن ـ أو هو مقبول ـ في كل زمان، هو الموضوعية، ما هو متلاشٍ في حينه وأبدي مع ذلك، هو الوجود. أحدهما ليس إلاّ لذاتٍ تعقله، بينما الثاني في الحقيقة ليس أبداً بلا موضوع، لكن ليس من حيث هو واقعي إلاّ للوجود في الاتصال» (I، ص ١٨٠). تبدو لي هذه الجملة

الأخيرة مهمة بشكل خاص، ليس إلاّ بصفتي أشارك في الوجود (وتصْدم هذه العبارة ياسبرز بلا ريب) أستطيع أن أعقله ـ وليس، بالطبع، أن أدركه، لأنه يُفلِت في كل الأحوال من متناول الحكم الموضوعي. إذا وضعت نفسي في منظور العالم (الذي يتطابق مع منظور الموضوعية)، يستحيل عليّ أن أفهم حتى ما نعنيه بوجود إذا وضعت نفسي، بالعكس، في الوجود، فإن كل عنصر غير وجودي للعالم سيبدو لي كخسارة أو كسقوط. لكن، بالضبط، يضعني موقفي على حدود العالم والوجود، من هنا نوع الغموض الجذري الذي يميز ملكة تصوري، واستعمل عمداً هنا تعبيراً غامضاً قدر الممكن بإمكانه عند اللزوم أن يغطي تعبير الفكر وليس فقط تعبير المعرفة. إن ما يجب رؤيته في كل الأحوال، هو أن الكائن لا ينغلق من أية جهة في وحدة، إذا تجرأت على القول، تُحلّق فوق بالنسبة للذهن. إذا عقلت كائناً، فهو دائماً هذا الكائن المعيّن وليس الكائن. إذا تأكدت من الوجود الممكن، فليس لي لهذا السبب وجودٌ كموضوع، وثقتي لا تتناول وجوداً عاماً، إنما وجودي أنا نفسي ووجود من يتصل بي. لا يسعنا أخذ أماكن بعضنا البعض، كما لو كنا وحدات أو نماذج متعاوَضة. فالوجود هو في الحقيقة إشارة، علامة تشير إلى اتجاه هذه الثقة بالذات للذات،

التي لا تتناول أي شيء معقول أو مقبول موضوعياً، أي شيء يمكن أن يعرف أو يؤكد شرعياً من الذات أو من الآخرين.

سينبغي علينا، في هذه الظروف، الاعتراف بأن معنى موضوع الكائن نفسه، السؤال: ما هو الكائن؟ يتعلق بمن يطرحه. بالنسبة للوعي العام ليس له معنى أساسيّ. الوعي العام يتوزع في تعددية الكائن المعيّن، الكائن الذي هو هذا أو ذاك. سيقول ياسبرز في موضع آخر أنه يعرف تماماً الصدع بين أشكال الكائن، لكن يبقى هذا الأخير لا يعني شيئاً له، لأن المعرفة على الطريق الموصلة إلى الكائن الموضوعي، تفترض مسبقاً، حتى من غير التساؤل حولها، الوحدة التي لهذا الكائن الموضوعي، حتى لو لم تكن مدرَكة (III، ص ٢). فقط على مستوى الوجود الممكن (لا أكرِّر هنا ما قلته أعلاه عن التعبير (Aus möglicher, Existeunz) يولد الهوى الذي يُفجِّر موضوع الكائن بذاته في الفعل الذي يفارق كل موضوعية. إن الكائن، من حيث هو نسبي أو ممكن الادراك بمعنى ما، لا يمكن أن يكون إلّا ظاهرة، أي تجلياً لشيء هو نظرياً جوهره. منذ الآن، يصل بنا الأمر إلى أن نميِّز داخل الكائن الذي يُظهر نفسه، ازدواجية لا يمكن للوعي المرتبط بالزمان تخطيها، بين «بذات» لا تدرك، مفارقة لا يمكن عقلها كجوهر موضوعي، والكائن

بذاته الحاضر في الوجود، الذي ليس الوعي التجـريبي (I، ص٢٠). وجود ومفارقة هما مرتبطان ببعضهما مع كونهما غير متجانسين. يبدو هذا الارتباط لنفسه في الوعي التجريبي[١]. هكذا يبقى لا وعي العالم الباحث تسيطر عليه فكرة جوهر، في حين أن الفيلسوف يدرك الكائن عبر الظاهرة بواسطة نوع من «حل الرموز» وأيضاً في الفكر الذي يدعو أو يدعوه للوجود..

ليس مبدأ الملازمة، من هذا المنظور، صحيحاً إذا كان الوعي مفهوماً كموضوع بحث، لكنه صحيح بقدر ما ليس بالنسبة لنا إلاّ ما يأتي ليظهر، أي يدخل في الوعي. عندما يبتعد عن ذاته كموضوع بحث، ينفتح أو ينغلق بالفعل نفسه أمام الوعي سواء ما هو بالنسبـة للبحث ذاته الـلاشعور في تعددية مفاهيمه، سـواء المفارق بـالنسبة للوجـود. لكن هذه الإضافة للوعي هي نفسها بالضرورة «فيه» ـ للبحث كنظرية للاشعور ـ بالنسبة للوجود «كرقم» للكائن، شكل بذاته متناقض وبهذا بالذات متلاش. يجب على كل التنبه للمفهوم الوجودي لكلمـة «تجلّ» (Ercheinung) بمقـابـل مفهـومهـا المـوضـوعي.

---

(١) يجب أن نرى أن الوعي التجريبي يغطي هنا حتى كرة الوعي العام الذي يشكل، بنظر ياسبرز، بلا نقاش قسماً من الـ (Dasein).

وجــوديــاً، «تجـلٍّ» هي شعــور بـ. . وتــوضيــع (Objektio gewordeusein) ، حيث يفهم ذاته ما هو في الوقت نفسه كله ككائن (I، ص ٢١٠). إن تجلي الوعي كموضوع بحث يُرَدُّ من قِبَلنا إلى الجوهر الذي يبقى غريباً جذرياً عنّا. المفهوم الأول شاملٌ للمعرفة، بينما ينكشف الآخر في الاتصال الوجودي. هذا في الحقيقة واضحٌ، أهو كذلك تماماً بالنسبة للصلة بين الوجود وبين المفارقة؟ يوجد مع ذلك هنا أيضاً بيانٌ جوهري لفكـر ياسبرز يجد إبرازه بذروة الوضوح. هذه، على ما يبـدو لي، النقطة الأساسية: إن الكائن بكليته لا ينفد ولا يمكن أن ينفد في كائن كائنٍ ما زال يُقرِّر إذا كان وما هو، فهذا بدوره مرتبط بكائن هو لا الوجود إنما مفارقته» (III، ص ٢). في الواقع، إن الفعل نفسه الذي أبحث به عن الكائن يشارك معه في تحددات تستبعد امكانية هذا الاكتشاف نفسها، لكن، من جهة أخرى، إذا توقف بحثي، فكأنني أتوقف أنا نفسي عن أن أكون. ما ينبغي عـليّ إذن بلوغه هـو وحدة الحضـور والبحث. وليس البحث نفسه ممكناً، بعد كل شيءإلاّ بتوقعٍ ، بإمساكٍ مسبق لما ينبغي إيجاده، فالمفارقة يجب أن تكون موجودة قبلاً حيث أبحث عنها» (III، ص ٣).

إن أشكال هذا البحث عن الكائن انطلاقاً من الوجـود

الممكن هي الطرق نحو المفـارقة. إشـراقها هـو الماورائيـات الفلسفية، وسنرى ياسبرز يركّز بأشد قوة على ميزة النقص في كل كائن ليس مفارقة. لا نستطيع اعتبار الحرية نهائية. إذ إنها لا تزال في الزمان، على الطريق حيث ما زال يتحقق الوجود الممكن. ليست الكائن بذاته. في المفارقة، تنتهي الحرية لأننا لم نعد في حقل القرارات، لم يعد هناك لا حرية ولا لاحرية. فالكائن كحرية أعمقُ نداءٍ يوجه إلينا، من حيث أن ما نحن ما زال يرتبط بنا، ليس كائن المفارقة. «حتى الحرية المحوَّلة لذاتها محكومٌ عليها بالضنى. في المفارقة التي، من حيث هي مفارقة، لا يمكنها إلاّ هي التي تبحث عن تحققها بلوغها... على أي حال، إن إزالة واقع أن تستطيع الاكتفاء بذاتها هو بحد ذاته بالنسبة لها آخر ترضية يمكن للحياة الدهرية تقديمها لها». (III، ص ٥).

لكن، عندما يحين الوقت للتعمق فيما هي هذه المفارقة، سيكـون المقصود ألاّ نتـراجـع دون الجـوهـري نحـو فلسفـة موضوعية، لم تـستطع حتى الارتفاع إلى تصور الوجود والحرية.

فلننشر أخيراً منذ الآن إلى أننا، إنما في المواقف الحرجة، تجاه الموت مثلاً، الألم الخطيئة، سنرى عملية الانتقال العجيب من الوجود إلى المفارق، وأنقل هنا، منذ الآن، لأنها جوهرية

لعقل أكثر ما في فكر ياسبرز من قوة وأيضاً العلاقة الوثيقة التي تربطه بهيدغر، الأسطر المعدودة التي تُحدِّد ما يجب أن نعنيه بمواقف حرجة (II، ص ٢٠٣) «مواقف كتلك تكمن في واقع أنني دائماً مورَّط في مواقف، أنني لا أستطيع أن أحيا دون كفاح ودون عذاب، إني أتحمل أنا نفسي ضرورة الخطأ، إني يجب أن أموت، ـ هذا ما أسميه مواقف حرجة. لا تتحول، لكن لا تتغير إلّا في تجليها، إذا حُمِلَتْ على وضعنا (Dasein)، فهي نهائية. لا نستطيع النظر «فوق»، في وضعنا لا نرى وراءها أي شيء إضافي. إنها أشبه بحائط نصطدم به، نتعثر بـه ليس بمقدورنا تغييرها، إنما فقط توضيحها من غير أن نُفسِّرها أو أن نستنتجها من شيء غيرها إنها مرتبطة بوضعنا ذاته».

يبدو لي شخصياً هذا الإلحاح على دور المواقف الحرجة، كإحدى نقاط قوة فلسفتَي هيدغر وياسبرز الأكثر بروزاً، بمقابل مثاليةٍ تجتهد في إزالتها عن طريق سترها نوعاً ما في شراب من التجريدات الخالصة. إن ثمن هذا النوع من التحلية للدواء، هو الفقدان الجذري للاتصال مع الحياة، مع واقـع الإنسان المأساوي، العجز الواضح، لا أقول عن الإجابة على المشكلات المحددة التي يرغمنا على طرحها وجودُ جوهره أن يكون، بالمعنى الحقيقي للعبارة، درامياً، إنما حتى عن فهمها وعن أن نقدم لمن

يعيش هـذه المشكـلات تعـزيـة تعـاطف متفهم مهـما كـانت متواضعة.

II

التصور الذي نُكوِّنه عن موقف هو مكانيٌ جوهرياً، إنه الوضع الذي تشغله أشياءُ معينة بعضها بالنسبة للبعض الآخر في نظام طوبوغرافي. لكن إذا أردنا أن نحدد، بحصر المعنى، ما هو موقف ما، نقول إنه واقع يثير اهتمام شخص مـا (als Dasein)، ويعين في آن واحد حدوده، وحقل عمله. واقعٌ ليس، لأنه ملموس، لا فيزيائياً فقط، ولا نفسياً فقط، إنما الاثنين معاً، ويُترجَم بالنسبة لي بحسنات وسيئات، يجنبني أو يسبب لي ضرراً، هو حظٌ أو سجنٌ، أو الاثنان معاً. من حيث أنا (dasein)، أي هنا من حيث أنا كائن تجريبي، أجد نفسي في مواقف أفعل فيها وانفعل، من غير أن أدركها إلاّ تصورياً وجزئياً، لا تدوم هذه المواقف إلاّ إذا تغيرت، إذا تجددت، ويحق لي أن أساهم في تحويلها، أن أخلق تقنياً، قانونياً، نفسياً، مواقف جديدة. هذه المواقف مرتبطة فيما بينها، ويُبرز البحث العلمي ويسمح بإدراك هذه الصلات التي ترابطها. لأن الكائن التجريبي هو كائن «في ـ موقف»، لا يستطيع أبداً الخروج من

موقف دون الدخول في موقف آخر. المواقف الحرجة هي تلك التي لا تتغير من حيث الجوهر، إنما فقط في شكل تجليها. من حيث أنها تتعلق بكائننا التجريبي، فهي ذات طابع نهائي، أخير. لا تترك للذهن الذي ينظر فيها أن يسيطر عليها، سبق وقلنا هذا، إنها بالأحرى أشبه بحائط نصطدم به. لا نستطيع سوى توضيحها، لا تفسيرها انطلاقاً من شيء آخر، نستخرجها منه بالأسلوب الاستنتاجي.

من المهم الإشارة حالاً ـ وستتضح الأهمية الأساسية هذه الملاحظة ـ إلى أن الموقف الحرج ليس موقفاً بالنسبة للوعي العام، إذ إن هذا الأخير، نظراً لأنه يدرك أو يعمل لأجل بعض الغايات المعيّنة، لا يعتبر إلا موضوعياً، أو أنه يتجنبه، يتجاهله، وينساه. الكائن التجريبي، كوعي، إما أنه لا يتأثر بالمواقف الحرجة، وإما أنه ليس إلاّ خفية، بغموض مستَحوَذاً بالشعور العاجز الذي عنده عنها. في الواقع، ككائن تجريبي، لا يسعني الاّ أن أعمل على الهروب من الموقف الحرج، على اغماض عيني وصمّ أذني حتى لا أتلقى صدمته، وهذا، لأني لا أستطيع أن آمل في ايجاد خطة أو إعداد حسابات تمكنني من التغلب عليه، لا أستطيع الجواب عليه إلاّ بنشاط مختلف يتخطى صعيد الـ (dasein)، أي الكائن التجريبي المعطى، وأنا

أصبح «وجوداً ممكناً» فيّ. نصبح ذواتنا، عندما ندخل مفتوحي العيون في الموقف الحرج. ليس هذا الأخير في متناول المعرفة إلاّ من الخارج، سطحياً، أمّا كواقع، فلا يمكن إلاّ الشعور بـه وجودياً. من هنا هذا القول الذي سينبغي علينا ابقاؤه حاضراً في ذهننا: «أن نختبر المواقف الحرجة وأن نوجد هما شيء واحد» (II، ص ٢٠٤). نقوم هنا بنوع من القفزة يضفي بها الوعي على نفسه واقعاً، فعلية، اكتمالاً تاريخياً.

تجدر ملاحظة أن ياسبرز لم ينكر أبداً امكان موقف معاكس، كموقف فاليري مثلاً. بوسعي، يقول، أن أقاوم كل الأشياء، أن أقف بوجه كل الأشياء وحتى كائني الخاص في استقلالية مدهشة وفارغة. أؤكد نفسي إذن في وحدة، في جزرية مطلقة تجاه العالم. لم يعد شيءٌ يعنيني منذ الآن، بحصر المعنى، لكنّي أتأمل كل الأشياء في وعي معرفتي التي تصبح نقطة الارتكاز الوحيدة. لم أعد سوى إرادة الادراك في شموليته. عين صافية، نظرة صافية لكن هذه الوحدة لا يمكنها أن تكون نهائية، فهي تخفي بذاتها امكانيات أخرى. إنها مع ذلك نظرة كائن ينزع إلى التغلب على ذاته ويفتش عن طريقه. إني أبقى، حتى بعد هذه القفزة الأولى، كائناً يظهر في مواقف كوجود ممكن، كائناً يعينه الواقع ويثير بالمعنى الأعمق، اهتمامه.

وتكمن القفزة الثانية في وعي مميّز للمواقف الحرجة كامكانيات تصيبني في الجوهر نفسه لما أنا، أتبين أنه يستحيل عليّ الخروج فعلياً من هذه المواقف وكذلك جعلها شفافة كلياً، ومن جهة أخرى تبقى هاتان الاستحالتان، حتى لو لم تختلطا. إذ أني لا أستطيع الخروج من موقف بالسيطرة عليه بالمعرفة التي لديّ عنه - إلاّ إذا كان هذا الموقف شفافاً لي (II، ص ٢٠٥). أرى إذن ينفصل أمامي العالم الذي أستطيع التحصّن فيه بالمعرفة - والوجود الذي لا أستطيع بالعكس التخلص منه بالنظر فيه، «بل لا يمكنني إلاّ أن أكون فيه أو لا أكون». سيكون إذن لنظرية الوجود هذه المناقضة التي مفادها أنها ستنزع إلى توضيح اللا - شفاف وإلى إلقاء الضوء بالتحديد على اللا - شفافية. هذه النظرية ليست بعد على كل تحققاً وجودياً، إنها تعرض المواقف الحرجة من منظور الوجود الممكن - إنها تحضير للقفزة، ليست القفزة نفسها. هذه القفزة - هذه القفزة الثالثة -، هي الانتقال إلى الحياة الفلسفية أو المفلسفة، التي تجد الفلسفة فيها تعبيرها النهائي، تتمتها النهائية.

ككائن تجريبي، أنا إذن في مواقف، كوجود ممكن، أجد نفسي في مواقف حرجة. ها أنا، ما أن تتم القفزة، تجاه ازدواجية لا تقبل التحويل: لم أعد فقط في العالم، مع أنني لا

أوجد إلاّ بقدر ما أتجلى فيه. يمكنني أن أسعى بوسيلتين، إنما بلا جدوى، للتخلص من هذه الازدواجية. بإمكاني أيضاً، في التصوّف، أن أجد ملجأً خارج العالم. لكن هذا، يقول ياسبرز، وهمٌ، لأن المتصوِّف يستمر في الواقع بالعيش في هذا العالم. فعندئذ، هناك خياران لا ثالث لهما: إما أن حياته في العالم وحياته خارج العالم لا يربطهما أي اتصال، لكن عندئذ يتحول تصوفه إلى تجربة معيوشة، إلى سُكْرٍ، ـ وأما بالعكس، يُحافَظ على هذا الاتصال باستمرار، وتظهر مجدّداً عندئذ الازدواجية المستلزَمة في الموقف الحرج. من جهة أخرى، إن الإيجابية، كرفض لكل ما ليس العالم، هي الهروب الآخر الممكن إلى خارج هذه الازدواجية لكن هذا الحل ليس أكثر واقعية من السابق.

يظهر ياسبرز هنا بقوة كبرى حدود وعيوب الإيجابية، التي تتجلى عاجزة عن إدراك كل ما يعطي الحياة الإنسانية كرامتها المأساوية، التي لا تعرف تمييز لا واقع الموت، ولا واقع المصير أو واقع الخطأ، والتي تبدو غير قادرة على فهم الشك، اليأس، والإجابة عليهما.

هكذا ينبغي علينا التخلي عن أمل تجاوز هذا التوتر بين العالم وبين ما يفارقه ـ الذي هو أشبه بنابض وضعنا الوجودي.

«كل شيء في العالم هو بعمق لا اهمية له، وكل شيء في العالم بإمكانه أن يأخذ أهمية حاسمة، وجودياً أنني فوق الزمان من حيث أنني في الظاهرة، أبقى دهراً بكليتي، لا جوهرية الزمان هي في تجلي الوجود الوزن المطلق الذي يمنحه إياه القرار، الهوى في الفعل يرتبط في وعي أن كل هذا ليس شيئاً، بحيث أن جدّية الفعل مع ذلك مُتَعَمّقٌ فيها ولا مُشوَّهة...» (II، ص ٢٠٩).

III

ها إنه بمقدورنا أن نكوّن ما يسميه ياسبرز «نظامية المواقف الحرجة». هناك واحدة تطغى تسلسلاً على كل الأخرى، وتكمن في أنني ككائن تجريبي أجد نفسي دائماً في موقف معين، هو هذا الموقف وليس ذاك الموقف الآخر: أعيش في هذا العصر، أنتمي إلى هذا الجنس، لي هذا العمر، أشغل هذا المركز الاجتماعي، الخ.، ويتباين هذا الحصر مع فكرة الإنسان العام والنعوت أو الكمالات التي تميزه. لكنه يترك مكاناً للمستقبل من حيث هو امكان غير محدد.

لنلاحظ أولاً أن موقفي المحدد ليس إلاّ بموجب وهم يبدو كتخصيصٍ لشاملٍ، إذ في الواقع إنما «انطلاقاً» من هذا الموقف

ارتفع إلى صورة أو إلى صورة مزيّفة شاملة للكون. إنني بوهم ما أضع نفسي نوعاً فوق موقفي، واعتبر هذا الأخير كامكانية تحققت من بين امكانيات أخرى ومكانها. يوجد هنا طريق هي تماماً تلك التي يتبعها الوعي العارف ليأخذ اتجاهه، إنما غير المؤدية إلى الكائن، في الحقيقة هذا أسلوب لتجنب الموقف الحرج أو على الأقل لإخفائه. اصطدم أينما كان بمعطى؛ لدي أمامي معطيات وفقاً لها أفكر وأعمل. يتضمن موقفي صمودات مادية، نفسية، روحية أو مثالية، عليّ الاعتماد عليها. بلا ريب نميز حالتين قصويين: من طرفٍ المادة، حرية تكون سيادة تامة للموضوع، من جانبالروح، حرية تكون فهماً متبادلاً مطلقاً. لكن هذه ليست سوى حدودٍ مثالية. ليست الروح واقعية إلاّ من حيث إنها إلى حد معين تبعية بالنسبة للطبيعة . «ارتباطي المحتم بالنسبة للمعطى الطبيعي ولوضع إرادة الغير هو هيئة موقفي الحرج من حيث يقهرني» (II، ص ٢١٣).

سيبدو لي إذن التحدد التاريخي كمقوِّم للـ «وُجِد» المدركة في عمقها إلاّ أن هذا العمق ليس معطى ببساطة مع الوعي التاريخي نفسه. إنه عمق يُحصَل عليه بالإنارة الوجوديّة للموقف الحرج. ولا يمكن لهذه الإنارة أن تتحقق إلاّ من قِبَل كل فرد لحسابه، ـ ليست عملية مجرّدة، يمكن إجراؤها أو نقلها كلياً.

أوجَد بمقدار ما أفعل أكثر في الموقف الوحيد الذي هو موقفي، مع الأخذ بالاعتبار بالتحديد ما يتفرد به. وحيث، بالعكس، لا أعمل إلّا كما يعمل آخر مكاني، أي كنموذج لعالم معين، أحس باحساس فراغ، عدم رضى، تجاه شيء ما ليس إجمالاً سوى الهوّة.

فلْنُشِرْ اخيراً إلى أنني لا يسعني بأي شكل من الأشكال أن اعقل نفسي كبداية مطلقة، يحق لي النظر نوعاً ما فوق بدايتي، ما وراء ميلادي، وهكذا اعتبار أصولي موضوعياً، تنفتح امامي طريق الأمانة وطريق الجحود كلتاهما. لكن الجحود يظهر لياسبرز كانتحار روحي حقيقي. لم أختر أهلي بمعنى مطلق هم اهلي. حتى عندما أريد ذلك حقاً، لا أستطيع تجاهلهم، فكائنهم، حتى لو كان عليه أن يبدو غريباً لي، مرتبط بكائني بأوثق وحدة. مفهوم الأهل الفارغ موضوعياً لا يتحدد ولا يجد مضموناً إلّا في أهلي «أنا»، الذين يخصونني بشكل فريد. كما أن ضميري الوجودي يحكم علي سواء بأن أميز نفسي على أنني بشكل متعذر سبره مسؤولٌ عمّا هم أو عمّا كانوا - وسواء، إذا انفصلت عنهم، بأن انقطع نهائياً عن جذوري الخاصة. بديهي مع ذلك أن أهلي لا يمكنهم أن يكونوا بالنسبة لي مجرد معطى دائم موضوعياً، إنهم «كائنات» يشتركون في الوجود الممكن،

وبهذا تنشأ بينهم وبيني عملية اتصال حقيقية أو وهمية، تحوي أزمات. لكن حتى حيث يمنع الموقف الاتصال أو يقصيه، تبقى التقوى، مع ما يغريني تسميته لحسابي الخاص طابعها الأونتولوجي، ومن حيث إنها تترجم اتصالاً متعذر الكسر، (mitseyn) أساسياً، لا ينفصل عن كائني الخاص إلاّ بفعل عنف متعذر تبريره (II، ص ٢١٦).

من حيث إنني أنظر في الظروف التي يظهر بصري الشخصي مرتبطاً بها، أتأرجح بين فكرة قدر، تجميع اعتباطي هو نفسه للأقدار، وفكرة ضرورة مطلقة، تحدد مسبق فلكي مثلاً. عندما تستحوذ علي إحدى هذه التصورات، تميل الأخرى لأن تبدو لي كمحرِّرة، وبالعكس لكن يوجد هنا نوعٌ من الحلقة الجهنمية، لا أتخلّص منها إلاّ في وعي الموقف الحرج. كفاعل، أكفّ عن أن أكون فقط «غير» المواقف التي أنا متورط فيها، أنا نفسي فيها، إنها أشبه بالجسم الظاهر لما يمكنني أن أكون. ما وراء كل فكر ممكن الإدراك، اختبر نفسي في الموقف الحرج «كواحد» مع القدر الذي أدركته كقدري. لا يتضح الموقف إلاّ بنوع من الامتلاك للقدر، به أجعله قدري. نصمد، ظروفي وأنا، لا نستسلم فعلياً للانفعال. يكفّ قدري عن أن يكون غريباً لي. أحبه كنفسي. إنه الحب القدري الذي يختبر

وجودياً الكائن فيما يبدو موضوعياً إنه ليس إلاّ تحدّدٍ. المقصود في الحقيقة التغلب في آن واحد على خرافة معينة للعام، للكل، وعلى الذوق الباطل للتعددية الخالصة، بحيث نرتفع إلى الوحدة التي لا تتجزأ للخاص وللوجود، الذي يتجلى أو يتضح في الوعي التاريخي للحب القدري.

هذا هو الموقف الحرج الأولي الذي نوعاً ما يتحكم بكل المواقف الحرجة الأخرى. علينا الآن استعراض تلك التي تشكل ما يشبه المداخل الثانوية للقبة ذات الطبيعة الوجودية. أولاً الموت.

الموت

بديهي أن الموت، المنظور إليه كمعطى موضوعي، ليس موقفاً حرجاً. طالما لا يلعب الموت بالنسبة للإنسان دوراً آخر غير الدور الذي يثير فيه (الإنسان) الانشغال بتجنبه، فإن هذا الأخير يتصرف كحي، لا كموجود، والوجود، كما نعلم هو الذي يستلزم الإقرار بالمواقف الحرجة، ثم، بالعكس، هذا الإقرار هو الذي يميز الوجود. بالنسبة للوجود، يبدو واقع الزوال كمقوِّم. من دون الزوال أكون، ككائن، ديمومة لا حدّ لها ولا «أعود موجوداً». ليست الرغبة ولا الخوف من الموت،

بل زوال الظاهرة التي تصبح حقيقة كحضور للوجود. أفقد الوجود إذا اعتبرت الحياة على أنها مطلقة وتصرفت كمجرد حيٍّ في التعاقب المستمر للنسيان وللقلق. كوجود ممكن، لست واقعياً إلّا إذا ظهرت تجريبياً، لكن في الوقت نفسه إذا، وسط الظاهرة، كنت أكثر من هذه الظاهرة. لكن يجب ألّا يُفهم هذا على أنه قضية عامة. مثل هذه القضية، فعلياً، تتناول فقط الواقعة الموضوعية. الموت في الموقف الحرج، هو هذا الموت المحدد، موت قريب أو موتي الخاص.

إن موت الكائن المحبوب الذي كنت أقيم معه اتصالاً فعلياً يبدو أولاً كانفصام، كقطيعة. أبقى وحيداً، نهائياً. تبدو الوحدة في حضور الموت مطلقة، وحدة الميت كما وحدة الباقي. ومع ذلك فقد يكون الاتصال يستند إلى أساس من العمق بحيث تبدو هذه الخاتمة بالموت كتجلٍ له وبحيث يحتفظ الاتصال نفسه بكائنه كواقع أبدي. من هنا إن الوجود يتحول. بامكان الحي العادي، الـ (le losse dasein) أن ينسى فعلاً، أن يتعزى، لكن هنا يتحقق خلاصٌ هو أشبه بالولادة في حياة جديدة، الموت هو كما لو أنه متأمَّلٌ في الحياة. توضح هذه الأخيرة حقيقة الاتصال الذي يبقى بعد الموت. لا يعود الموت مجرد هاوية. هو كما لو أني فيه أعيد اتصالي بالوجود الذي كنت

اتصل به بأكثر ودٌّ ممكن. فخسارة من كان، مع أنها لا تسمح بأي عزاء حسي للحي الذي أنا هو، تتحول إلى واقع إيجابي بفعل الأمانة التي يحق لي الاستشهاد بها.

ليس لموت قريبي طابع مطلق ولا يصبح موقفاً حرجاً إلّا عندما يكون قريبي بالنسبة لي الوحيد[1]. حتى في هذه الحال مع ذلك، إنه موتي، موتي الخاص، الذي هو الموقف الحرج الحاسم على أساس أنه غير موضوعي، غير معروف بصورة فقط عامة ـ الموت كسياق، هو من حيث التحديد موت الغير. أما موتي فهو لا يُخْتَبَر بالنسبة لي، لا تجربة إلّا به (II، ص ٢٢٢). بموتي أخضع للا ـ معرفة المطلقة المرتبطة بواقع أنني أسير في طريق لا عودة منها، إنني فيها يشبه نقطة انحلال كائني التجريبي: «الباقي علمٌ». لكن هذا السكوت في اللامعرفة هو ايضاً، من حيث إنه رغبة في جهل ما لا يُسمَح لي بمعرفته، سؤالٌ لا يوجد جواب عليه ينيرني حول ما أنا، إنما الإدعاء بقيادة حياتي وباختيارها تجاه موتي. من هنا تنشأ ازدواجية نهائية في قلب نشاطي: ما يبقى جوهرياً في حضور الموت يتحقق وجودياً، ما يتكشف باطلاً هو معطى تجريبي أو حياتي خالص،

---

(١) تقريباً ما اسميته الـ «انت» في «اليومية الماورائية».

خالص (dasein) لكن يجب إضافة أنني أنزع إلى الغرق وجودياً عندما، على ضوء الموت، لا يعود بإمكاني أن أجد شيئاً هاماً واستسلم ليأسٍ عدمي. لا يعود الموت موقفاً حرجاً عندما يظهر على أنه البؤس المطلق للهدم الموضوعي. وليس هروبي أقل من الوجودي عندما التحم كلياً بالخاص كما لو أنه مطلق، عندما أدع نفسي يُغلَق عليّ بالشراهة، بالجسد، بالرغبة في تأكيد ذاتي أو بالكبرياء في سجن الحياتي. بإمكان الموت إذن أن يصبح مثل مرآة الوجود، لأن كل تجلٍ على صعيد الظاهرة يجب أن يكون مثلاً سيئاً تقريباً إذا كان الوجود هو بُعد الـ (dasein). الموت هو كما لو أنه متأمِّل في الوجود، اثباتٌ للذات وبصفته يطبع بالنسبية كل ما ليس إلاّ (dasein). بالنسبة لمن يوجد في قلب الموقف الحرج، الموت ليس لا قريباً ولا غريباً، لا عدواً ولا صديقاً. إنه الاثنان معاً في حركة تجلياته المتناقضة نفسها.

بالتأكيد، بالنسبة للرغبة في الحياة التي تعتبر الديمومة معيار الكائن، لا يمكن للموت المحتم إلاّ أن يكون سبب يأس، ويأسٍ لا استجارة له، السعي إلى النسيان، هو تجنب للمشكلة لا حلّ لها، ولا جدوى من السعي إلى إقناع الذات مع ابيقوروس بأن الخوف من الموت يقوم على لبس، ومن القول: «طالما أكون، لن يكون موتي، وعندما سيكون موتي لن أعود كائناً، إذن موتي

لا يعنيني». كل واحدة من هذه الأفكار صحيحة بذاتها، لكن ليس من شأن أي منها أن تزيل الرعب أمام اللا ـ كائن. ويدين ياسبرز بنفس القساوة الجهد لتمثل خلود حسي ودهري، حياة أخرى ما وراء الموت. وتبدو له كل فرضية من هذا القبيل غير محتملة صراحة وحتى متناقضة مع معطيات التجربة. تجدر الإشارة هنا إلى أية درجة هذا النقد للإيجابية ترعبه السلبيات الخاصة بالإيجابية الأكثر علمية بغلاظة. يبدو له من ناحية أخرى أن الشجاعة تجاه الموت ليست حقاً شجاعة إلا حيث يُستبعد كل تصور لما وراء ما، ويفقد بنظره المؤمن الذي يبني آماله الفوـ أرضية على ضمانات أو ضمانات خاطئة عقدية الموقف الحرج والامتيازات الوجودية المتعلقة به. يعتقد فضلاً عن ذلك بأن عليه التمييز بين نمطين من الخوف أو القلق الأول يتناول اللا ـ كائن، وهو ملازم للرغبة في الحياة، للـ (dasein) ذاته، الآخر هو «القلق الوجودي» الذي أشعر به بقدر ما أعي أنني لم أعش، أي أنني لم أخضع الوجود لنفسي. بقدر ما أعي أنني تحققت، بقدر ما أكون مستعداً لأقبل أن أموت وألحق بأمواتي. لكن إذا كان إنذار الموت لا يعمل سوى على أن يثير فيّ الرغبة بالتمتع أكثر ما يمكن قبل فوات الأوان، أقع مجدداً في دائرة الـ (dasein) والتكرار التي ليست اكتمال تحقق إلاّ عندما تتجلى

كامانة (II، ص ٢٢٨). لكن هنا التحقّق وحده هو المهم. لا يبلغ الموت عمق الكائن إلاّ لأنه تحقّقٌ وليس سكوناً. كل ما يُدرَك أو يُستنفد في الحياة هو لهذا بالذات كميت. لا شيء مكتمل بإمكانه الحياة. النزوع نحو التحقّق، هو إذن النزوع نحو الموت. أيضاً، بالنسبة لنا، ليس المتحقق سوى طابق، درجة. الحياة من حيث التحديد تطفح. أن نقودها هي نفسها إلى انتهائها شيءٌ متناقضٌ. لا يسعها أن يكون لها ميزة واقع منتهٍ أو متحقّقٍ إلاّ من حيث هي للغير، من حيث هي مشهد، لكنها ليست هذا إلاّ بقدر ما هي غير معيوشة، أي غير واقعية. هكذا نظراً لأن الحياة الأكثر نشاطاً تنزع نحو تحققها الخاص، فهي تنزع نحو الموت. وبلا ريب، الموت الفعلي عنف، انقطاعٌ قاسٍ، ليس تحققاً، إنما نهاية. بيد أن الوجود هو أمام الموت كما أمام الحد الضروري لتحققه الممكن. متذكراً هنا بلا شك تريستان وايزولت، يعين ياسبرز قيمة وحي قد يتعلق بموت الحب، بالـ (liebestod) إنما ليذكّر حالاً بأن التحقق الصحيح ينفي العجز على تحمل ثقل الحياة، كره الذات، نوع من الخلط بين القلق واللذة. لا يمكن للموت أن يكون له عمق إلاّ بشرط ألاّ يكون هروباً. يقوم العمق بالضبط على واقع أن طابع غرابته يمحي، إني أمضي إليه كما إلى علتي التي أجد فيها بشكل غير مفهوم استنفاد ما أنا، ضيافة عجيبة.

الألم

يظهر بأشكال مختلفة عديدة، لكنه دائماً هدمٌ جزئي، ووراءه يقف الموت. طالما أتصرف تجاه الألم كما لو أنه غير نهائي، إنما يمكن تجنبه مبدئياً، - أبقى دون الموقف الحرج أُصارعه وأفترض مبدئياً، وأنا أُصارعه، إن بالإمكان إزالته. ليست الانتصارات المحرَزة على الألم إلاّ جزئية ومحدودة، لكننا نسلم بسهولةٍ اليوم بأنه عندما تكون البيولوجيا والطب قد اكتملا، وعندما يكون الفن السياسي قد بات يمكِّنُ من تحقيق العدالة المطلقة، تنتهي بالآلام والأمراض، ولا يعود الموت إلاّ انقضاء دون ألم، لن يثير لا رغبة ولا خوفاً. ليس بوسع هذه الأفكار المشجعة في الحقيقة أن تنقذنا. من يرفض النظر وجهاً لوجه إلى الألم مرغمٌ يتعلل بالأوهام (خداع تجاه المرض، تجاه نقاط ضعفه الروحية الخاصة، الخ). ندين الغير، حماقته، خبثه. أو نهرب من ألم الآخرين، نبتعد عن أولئك الذين تبدو أوجاعهم لا شفاء لها. تتسع هكذا الهوة بين السعداء وبين التعساء، وننتهي بأن نشعر بالنسبة للذين يتألمون بالكره والاحتقار.

في الموقف الحرج، العكس تماماً أتبين ألمي على أنه يلتصق بي، لا أسعى إلى إخفائه على نفسي بشكل خداع، أعيش في

نوع من التوتر بين الإرادة التي لي في أن أقول «أجل» لألمي والعجز حيث أنا عن هذه الـ «أجل» بصدق تام. اكتشف أنه لو كانت السعادة هي كلمة الحياة الأخيرة، يبقى الوجود الممكن كما في رقاد. من الفريد أن السعادة الخالصة تبدو فارغة. كما أن الألم يفني كائننا التجريبي، تبدو السعادة تهدد كائننا الحقيقي. من أعماق ذاتي يخرج اعتراض على سعادتي الخاصة ـ اعتراض نابع من معرفة لا تسمح له بالبقاء ليس إلاّ. إنه شيءٌ ما يجب التجرؤ عليه وغزوه. ـ يوجد، بين استسلام كائن نشيط، يتخلّى عن الفهم ويكافح بلا هوادة، والاستسلام السلبي لمن يختبىء في المتعة الفورية، نوعٌ من التناقض أتخطاه في قلب الموقف الحرج. يكفّ ألمي عن أن يكون مصيراً جائزاً وأشبه بعلاقة على تخلٍّ إلهي عني، ليظهر الوجود أمام ناظري. والآن هناك تعبيرٌ مفارق قد يكون هو المقصود في الفكرة التالية: عندما أرى الآخرين يتألمون، فكأنهم يتألمون مكاني، وكما لو أنه مطلوب من الوجود أن يتحمل ألم العالم مثل ألمه هو الخاص (II، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣).

الكفاح

إن الموت والألم موقفان حرجان يتحققان بالنسبة لي أنا

من غير مشاركة فاعلة من جانبي. أما الكفاح والخطأ، فبالعكس، ليسا موقفين حرجين إلاّ بمشاركتي، إنما، بالفعل، لا يمكنني أن أكون من غير أن يكونا هما أيضاً. أن نسعى إلى الخلاص فيهما، يعني إمّا أن نعيد وضعهما تحت شكل آخر، وإمّا أن ننزع إلى افناء ذواتنا. يظهر الكفاح لنا تحت أشكال تندرج بين الكفاح من أجل الحياة - كفاح لا شعوري كلياً - وفي القمة تماماً، الحب أو أيضاً الكفاح ضد ذاتنا لنصبح ما نحن. سينبغي علينا منذ الآن التمييز بين نوعي كفاح مميزين تماماً: الأول حياتي، وهو كفاح بالقوة، الآخر وجودي، وهو كفاح في وبالحب. إن الكفاح من أجل الحياة ليس فقط محتماً، لكن يجب الإقرار بأن استثماراً معيناً هو الشرط المطلق لحياة روحية فعلية. التضامن موجود بلا ريب، إنما في حدود ضيقة جداً، لا يتوصل إلى خلق سوى وحدات محدودة، تتصارع فيما بينها. بإمكاني، بلا ريب، هنا، كما بالنسبة للألم وللموت، أن أضع نفسي دون الموقف الحرج وأن أتصور بغموض حياةً يسودها الحق، السلام، ظروف حياتية مقبولة من الجميع. طالما أن ظروف حياتي الخاصة مستقرة نسبياً، أستطيع نسيان أن الكفاح يبقى شرط وحدّ كل حياة - اختبىء وراء نوع من الحياد وأتوهم موضوعية تقديراتي. لكن ما أن تبرز التهديدات الخارجية، حتى أشعر

بضغط غامض يثقل علي، أعي الظلم الذي أنا المستفيد منه والذي مكنني من تبني هذا الموقف الخداع للحكم النـزيه. سينبغي عليّ، لو كانت حقاً الرغبة في الرؤية الواضحة تنتصر على دفاعاتي اللاشعورية، تمييز الشروط الحقيقية التي تسمح لي بأن أكون ما أنا.

إليكم الآن حلّان ظاهران للمشكلة المستلزمة في الموقف الحرج: إما أنني سأسعى إلى تحقيق وجود من دون كفـاح، سراب وسطه سألتغي أنا نفسي، وإمـا إنني سأؤكـد الكفاح لذاته، أياً كان الرهان، مستسلماً لإرادة القوة التي تحرِّكني. في الحالتين تم إدراك الموقف الحرج للحظة، لكنه غاب حالاً عن الأنظار. يقتضي الحل الأول الفكرة الغرارة بأن حياة ممكنة على صعيد اللا ـ مقاومة المطلقة، يضفي الثاني على الكفاح بعداً أصلياً، لا يسعه المطالبة به (II، ص ٢٣٨). لنلاحظ من جهة أخرى أن كل هذا ممكن الاستبطان: الصرامة هي الأخـرى تمجد الكفاح ـ الكفاح ضد الذات، ضد غـرائزهـا. ونعرف الموقف المقابل، القائم على دعوتنا لاتباع ميولنا، على نصحنا باللا ـ مقاومة الداخلية. «بالإمكان أن نفهم بوضوح وعقلانية كلا الموقفين المتعارضين، لأنهما خارج الموقف الحرج». فلنسجل هذه الملاحظة ذات الأهمية البالغة ـ لكن في الواقع اللا ـ مقاومة

والعنف الخالص يقودان كلاهما إلى الهدم وإلى اليأس، حتى لو اليأس من ألاّ يكون لنا أعداء. بالنسبة للفهم يبدو الاختيار محتماً. - بلا شك سنسعى إلى الاحتجاج بأن الحياة تستلزم الكفاح بالعنف - أو على الأقل سيقال بأنه من واجبنا إقامة نظام حيث لا تكون القوة هي التي تقرر. لكن كم من الاعتراضات الواقعية على هذا التفاؤل! نمو متزايدٌ في سكان العالم، نقص نسبي في الموارد المعدة لسد حاجاتهم، أعمال متلفة للفرد وضرورية لحياة النوع، الخ. في الواقع كل تنظيم عادل وعقلي ليس سوى عائق، فكرة تنظيم كلّي هي خرافة. فكرة أن القوة بإمكانها ألاّ تكون سوى وسيلة في خدمة الحق يجب أن تبقى وهماً، نظراً لأن الحق نفسه ليس، في أحسن الحالات، إلاّ تعبيراً عن قوى تاريخية معينة تكمن كأفكار «وجودات» في واقع يستمد جذوره من أحكام تم التوصل إليها بالكفاح ويستمر بالتهديد باللجوء إلى القوة. ففكرة حق عام وملموس هي تجريدٌ خالص ومستحيلة التحقيق. لا يمكن لحالة نهائياً سلمية للمجموعة البشرية أن تُبنَى تجريبياً كإمكان، ولا أن تُتَصَوَّر حدسياً كمثال. فالموقف الحرج يستمر بالفعل؛ إن أردت الحياة، عليّ القبول بالاستفادة من قوةٍ مزاوَلةٍ في جهة ما، عليّ إذن أن أتحملها أنا نفسي، عليّ منح مساعدتي وقبول مساعدة

الغير، بهذا انحرف نحو الاتحاد ونحو التفاهم. منذ الآن لا يوجد حلٌ موضوعي مقبولٌ بشكل دائم، إنما فقط حلولٌ تاريخية تُفرض «هنا والآن». كل الموضوع هو معرفة «أين» يجب اعتماد موقف قوة والانتفاع منه، «أين» يجب الخضوع والتقبل، «أين» يجب الكفاح والإقدام. ولا ينجم القرار عن مبادىء عامة، مع أنه لا يمكن التوصل إليه بدونها، إنما عن الوجود التاريخي في وضعه. خلافاً لتصورات حرجة مجرّدة وآحادية النسب، نحن كائنات تجد حقيقتها ووجودها في مواقف صراع دهرية ليس واقعنا أي شيء كامل بذاته أو لا دهري.

يبقى علينا أن نتحدث عن الكفاح لا من أجل الحياة والقدرة، إنما من أجل الوجود، الذي ينكشف في الحب. بما أن الوجود لا يتحقق إلاّ في الاتصال وهذا في قلب مواقف تتغير عبر الزمان، يوجد تناغم صاف (Euklang) في الفهم الذي لا يسعه أن يكون إلا لحظياً ومتلاشياً. فواقع أن يقين الكائن ليس بإمكانه الانبثاق إلاّ من كفاح ينزع نحو اظهار أو كشف الذات، يشكل بالنسبة للوجود الموقف الحرج الذي يسمح له بأعمق وعي للذات، إنما أيضاً باليأس من ذاته بأكثر ما يكون من جذرية (II، ص ٢٤٢) في الظاهرة لا شيء يملك، وجودياً، قيمة نهائية، الوجود هوفي تجلي الكائن الحقيقي في

الكفاح نفسه الذي يظهره. ينزع هذا الأخير نحو الأصلي الذي لا يعني لا وضعية أساسية للطبيعة، إنما حرية. هذا ما وراء الصواب، ما وراء كل موضوعية. يستمر هذا الكفاح دون أي عنف؛ يستحيل أن ينتصر أو يخسر أحد الطرفين، فالنصر والهزيمة مشتركان. وتحت أي شكل يدخل فيه العنف (ايحاء أو هيبة فكرية)، فإنه يضع حداً للكفاح. ليس هذا ممكناً إلاّ بشرط أن يجري في آنٍ واحد ضد الآخر وضد الذات، فوجودات تحب بعضها تكف عن التساؤل فيما بينها سطحياً، لأنها تطلب كل شيء معاً. بالتأكيد شيءٌ ما فيَّ يتمنى أن أستطيع اعفاء نفسي من هذا الكفاح، أن لا يكون علي سوى استقبال الآخر واستقبال ذاتي بلا شروط. لكن الحب الوجودي لا يستطيع، من حيث هو يستمر في الديمومة، أن يكون الوهج الهادىء لنفسينْ تلمع الواحدة عبر الأخرى. يكون هذا على أبعد حد فجور شعور لا يفهم ذاته ويأتي ليغطي الحقيقة. يقتضي الحب الوجودي نوعاً من الاستفهام الحاد والمتبادل. نشاهد بسهولة أكثر التعابير المنحطة التي من شأن هذا الكفاح إثارتها: مظاهر ديكتاتورية يسمح بها لنفسه أحياناً التفوق الفكري، سلبية من يخضع دون شروط لإرادة الآخر، احلال الشفقة والعناية الخارجية كلياً محل علاقة الحب بحصر المعنى.

ومن الجائز أيضاً أن يفسرها كلياً نوع من الخداع: عندما أحد الحبيبين لا يفتش إلاّ عن تأكيد ذاته، أو عندما بفعل الكراهية يبذل جهده لجر الآخر معه إلى الهلاك. تغيب التبادلية ويُنهك الكفاح، أي الحب نفسه، ويتلاشى الوجود.

الخطأ

كل عمل يسبب في العالم نتائج لم يكن الفاعل ليتوقعها يرتعد عندما يلاحظ هذه الانعكاسات غير المرتقبة ـ بالفعل، أقبل أن تكون ظروف حياتي الخاصة تقتضي عمل وعذاب الآخرين، أعيش من الاستثمار، حتى لو كنت أدفع من عملي، من أتعابي. وفي نهاية الأمر من زوالي الشخصي، ثمن هذا الجور. ما هي إذن هذه النفس التي أنوي إنقاذ طهارتها؟ لا أعلم ذلك، أُرَدُّ نحو ضمير ملموس يرشدني ويصر بشكل من الأشكال على ايجادي مذنباً. طهارة النفس، هي حقيقة الوجود التي، بالفعل، تقدم وتحقق النجاسة في العالم لتدرك في وعيها المستمر لذنبها تحقق الطهارة كمهمة لامتناهية في اشتداد الحياة الدهرية. ـ هنا، كما كانت الحال بالنسبة للألم وللكفاح، ليتخيل الفهم حلاً بسيطاً يقوم على اعطاء كل واحد ما يتوجب له، لكن هذا التوزيع المجرد يستلزم الغاء الواقع الوجودي كله. لا

يمكنني العمل من دون ايذاء الغيرة ألجأ إلى اللا ـ عمل؟ لكن اللا ـ عمل هو أيضاً عمل، فاللاعمل المطبق منهجياً له هو أيضاً نتائج، إنه شكل من أشكال الانتحار. إذا كنت أقدر على فعل شيء ولا أفعله، أكون مسؤولاً عن النتائج المترتبة عن امتناعي؛ ليس هكذا أنجو من الخطأ. المسؤولية، تعني الاستعداد لتحمّل الخطأ. بإمكاني إذن من كل الأوجه أن أبقى دون الموقف الحرج، وأن أصرح مثلاً: «الأمور هكذا، لا أستطيع شيئاً تجاهها، لست مسؤولاً عن بنية الأشياء، إذا كانت هذه البنية تجعل الخطأ محتماً، فلا يعود هذا خطأي». لكني بهذا، نعلم ذلك، أتقهقر إلى ما دون الوجود. فهذا الأخير يطلب مني أن أكفّ عن اغماض عيني عن ذنبي الذاتي تقريباً أو الجوهري. إنه عليّ وعي مسؤوليتي الأصلية ينبغي عليّ إشادة واقعي الروحي.

نرى، في نهاية هذه التحليلات تأكّدَ الطابع الإشكالي لكل واقع تجريبي. لا كمال ممكن في العالم، لأنه حتى الاتصال في الحب يظهر لنا ككفاح. فكل واقع يظهر ككائن حقيقي ينغمر أمام الذهن الباحث عن المطلق. بحث، استفهام (Frage, Fragwurdigkeit)، هاتان هما الكلمتان اللتان يجب أن تفرضا نفسيهما علينا، ذلك أننا أينما كنا تجاه انقطاعات، تصدعات

تثلب نوعاً ما كمال الكائن المزعوم. فهذا كـ(dasein) له في الواقع بنية تناقضية للغاية.

بصفة عامة، إن التفكير، التفكير موضوعياً، يعني الكفاح ضد التناقضات، التعارضات التي نصطدم بها لنستعملها فيما بعد، وذلك كي نتحكم بها.

بيد أن ميزة التناقضات هي أنها، بعيداً عن أن تُحَلّ أو تُردَم، تتعمق عندما أعقلها بوضوح (II، ص ٢٥٠). الكلام عن البنية التناقضية للـdasein، يعني القول إن التعارضات والتناقضات الخاصة داخل الـ(dasein) تتهاون في حلها، بينما تتكشف الحلول خداعة عندما نزعم الانتقال إلى الحرج وتطبيقها على الكل. وندرك هنا في فكرة بنية الـ(dasein) التناقضية هذه عنصر المواقف الحرجة المشترك الذي بحثناه بالتفصيل هنا الشر الذي لا سبيل له في هذا العالم. نلاحظ هنا أن القيمة مرتبطة فعلياً بشروط تنفيها. المتعارضات مرتبطة فيما بينها بشكل وثيق بحيث أنني لا يسعني التخلص مما أصارع، من غير التأثير بالقطبية نفسها للأضداد، ولا من غير أن أفقد في نهاية الأمر حتى هذا الذي أريد انقاذه كواقع. الحرية مرتبطة بالتبعية، الاتصال بالوحدة، الوعي التاريخي بالحقيقة الكلية، أنا نفسي، كوجود ممكن، بتجلي كائني التجريبي.

أ) من الجائز أن هذه البنية التناقضية تبقى بالنسبة لي كما لو أنها مغطاة بغشاء، إذا نظرت فيها كمشاهِد. أتثبّت عندئذ بالاستنتاج من القيمة المغنية لهذه التناقضات التي بدونها يفقد العالم والإنسان اكتمالها. لكن هكذا، بدل أن أوجَد في الموقف الحرج، انظر إليه من الخارج بشكل لا «يلزمني». أبقى في تمثل تناقضي للعالم.

فهرس

منشورات عويدات ٩٠٣/ ١٩٨/

Gabriel Marcel

De L'opinion à la foi

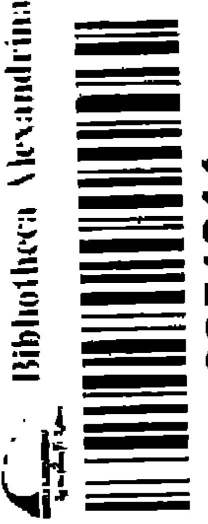
Texte traduit en arabe

par

Kezhaia KHOURY

EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris

زدني علماً



EDITIONS OUEIDAT
Beyrouth - Paris